المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية



درء تعارض العقل والنقل

لابن تيمية
أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم

تحقيق
الدكتور محمد رشاد سالم

طبع على نفقة
خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز
وفقه الله

الطبعة الثانية
بمناسبة افتتاح المدينة الجامعية

الجزء الثالث

١٤١١هـ - ١٩٩١م

أشرفت على طباعته ونشره إدارة الثقافة والنشر بالجامعة



بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الجزء الثالث

الحمد لله ، وأشهد ألا إلهٰ إلا الله وحده لا شريك له ، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله ، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم .

أما بعد ، فقد استعنت فى تحقيق هذا الجزء (الثالث) بمخطوطة عثرت عليها فى مكتبة جامعة الرياض ، لم أكن قد اطلعت عليها عند تحقيق للجزء الأول من الكتاب فى طبعته الأولى (عام ١٣٩١ = ١٩٧١) ، وهى المخطوطة التى رمزت لها بحرف (ض) .

وصف مخطوطة مكتبة جامعة الرياض (ض)

هذه المخطوطة موافقة للجزء الثانى من مخطوطة (ص) = مكتبة آصافية بحيدر آباد ، ومخطوطة (ط) = مكتبة طلعت بدار الكتب المصرية ، على أنها أسبق منهما فى تاريخ نسخها فقد تم نسخها فى شعبان سنة ١٢٨٧ هـ ، ومن المحتمل أن هاتين النسختين (ص ، ط) نقلتا عنها .

ورقم هذه المخطوطة فى مكتبة جامعة الرياض هو ٢١٠٩ وعدد أوراقها ٢٢٧ ورقة ، وعدد سطور كل صفحة حوالى ٢٠ سطرا ، وعدد كلمات كل سطر حوالى ١٢ كلمة . والكتابة فيها حديثة منقوطة وحروفها نسخ ، وفى آخر ظهر كل ورقة من ورقاتها إشارة إلى أول كلمة فى الورقة التالية . وتوجد فى المخطوطة مواضع بيضاء قد تصل أحيانا إلى عدة صفحات كما فى صفحات ٦٣ — ٦٦ .

أما الصفحة الأولى من المخطوطة فكتب فى وسطها مايلى : « الجلد الثانى من بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول لشيخ الإسلام والمسلمين ، قامع أهل البدع المضلين ، تقى الدين أبى العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام

ابن تيمية الحرَّانى الحنبلى ، رضى الله عنه وأرضاه » .

وفى يسار الصفحة كتب مايلى : « مبحث لطيف فى آخر الكراس العاشر من هذا الكتاب إلى الفصل فى أول الحادى » وتوجد تحت هذه العبارة أرقام وضعت حديثا بواسطة إدارة المكتبة كما يلى : « ف ١/٣٨٦ ــــــ ١٣٩٨/٨/٢٧هـ » .

وفى وسط الصفحة يوجد مستطيل يتضمن بيانات مكتبة جامعة الرياض وهى كما يلى :

مكتبة جامعة الرياض – قسم المخطوطات .

اسم الكتاب : بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول الرقم ٢١٠٩ .

اسم المؤلف : تقى الدين أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية

تاريخ النسخ : ١٢٨٧ هـ .

عدد الأوراق : ٢٢٧ قياس ٢٤٫٧ × ١٧ سم

ملاحظات : عقائد إلهيات ٢١٤٫١

أما فى ظهر هذه الصفحة من الورقة الأولى ، وهى الصفحة الأولى من المخطوطة ، فكتب فى أعلاها مايلى : « بسم الله الرحمن الرحيم ، رب يسر وأعن » .

وتحت ذلك كتبت عبارات مماثلة للعبارات الموجودة فى أول مخطوطتى (ص) ، (ط) – مع اختلاف يسير – وهى : « فالصواب فى قوله صلى الله عليه وسلم : واستحللتم فروجهن بكلمة الله – أنها كلمته التى تكلم بها ، وكذلك قوله تعالى : (وكلمة الله هى العليا) هى كلمته التى تكلم بها ، وكل كلام تكلم به سبحانه مخبرا فإنه صدق ، كما أن كل كلام . . . »

وقد بينت من قبل فى مقدمة الجزء الأول أن هذه العبارات تقابل عبارات فى منتصف ظ ١٥٥ من مخطوطة دبلن (د) .

وتستمر الصفحات الأولى من المخطوطة موافقة لمخطوطتى (ص) ، (ط) .

حتى إذا وصلنا إلى الصفحة الخامسة وجدنا فى أولها مايلى : « أما القبول فلأن الدين يمنعك منه . . » وقبل نهاية الصفحة بثلاثة أسطر توجد عبارة هذا نصها « . . وتاهوا عن حقائقها ولم يخلصوا منها إلى . .» وبعد حرف « إلى » تبدأ عبارات تقابل ص ٤٦ من الجزء الثالث (ق) وأولها مايلى : « . . أزليا أن لا يكون موجودا ، فإذا كان وجود الجملة . . » وهذا الكلام موافق تماما لما فى (ظ٣) من نسخة (ص) .

وتنتهى المخطوطة بنفس نهاية مخطوطتى (ص) ، (ط) فنى الصفحة الأخيرة (وهى ص ٤٤٩ ، وقد كتب الرقم فى أعلى الصفحة جهة اليسار) كتب مايلى : « . . .بل الله سبحانه يخلق ما يشاء ويختار ، فهو فاعل لما يشاؤه إذا شاءه ، وهو موجب له بمشيئته وقدرته » – آخر الجزء الثانى من كتاب بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول تأليف شيخ الإسلام تقى الدين أبى العباس أحمد بن تيمية رحمه الله . وفى الأم : وقرئ على مصنفه مرتين .

وتحت هذه العبارات كتب « تم هذا الجزء » .

وفى السطر التالى كتب مايلى : « تم هذا الجزء فى شعبان من سنة ١٢٨٧ بقلم كاتبه الفقير إلى الله ، ومن لاغنى له عنه طرفة عين ، غفر الله له ولوالديه . ولمشايخه ولمعلميه ، ومن أحسن إليهم وإليه ، بمنه وكرمه . فهو أرحم الراحمين » .

ونلاحظ أن اسم الناسخ لم يذكر فى هذه العبارات ، ويوجد فى يسار هذه العبارات ختم مكتبة جامعة الرياض .

أما فى ظهر الصفحة الأخيره (ظ ٤٤٩) فكتبت هذه العبارات : « وهذا الكتاب قد منَّ الله بملكه على فاضلة بنت سنان ، وهو وقف لوجه الله تعالى . لا يباع ولا يوهب . ولا يمنع من أراد الانتفاع به من طلبة العلم . وجعلت النظر عليه لعمر بن محمد آل يوسف ، وصلى الله على محمد . كتب الوقفية عبد الله بن عيسى الزير » .

هذا وقد أصبحت اللجنة التى أدربها على التحقيق وأستعين بها كذلك على مقابلة نسخ الكتاب ومراجعة تجارب الطبع ، وعمل فهارس الكتاب مكونة من الإخوة : الطبلاوى محمود سعد ، محمد محمد زينهم ، محمد حسن أبو حسن ، خديجة محمد كامل .

أسأل الله تبارك وتعالى أن يعين على إتمام باقى الأجزاء ، وأن يعلمنا ما ينفع ، وينفعنا بما نعلم .

١١ جمادى الأولى ١٤٠٠

٢ أبريل ١٩٨٠ .

محمد رشاد سالم

٣/٢(*) البرهان الثانى للرازى على حدوث العالم والأجسام.

/قال[١] الرازى[٢] : « البرهان الثانى[٣] : كل جسم متناهى القدر ، وكل متناهى القدر محدث » . وقرر الثانية بأن « متناهى القدر[٤] يجوز كونه[٥] أزيد وأنقص فاختصاصه به[٦] دونهما لمرجح مختار ، وإلا فقد ترجَّح الممكن لا عن المرجِّح[٧] . وفعل المختار محدث[٨] » .

معارضة الأرموى له.

قال الأرموى[٩] : « ولقائل أن يمنع لزوم الترجيح لا لمرجح[١٠] » .

تعليق ابن تيمية.

قلت[١١] : مضمونه أنه يقول : لا نسلم أنه إذا لم يكن المرجح للقدر مختاراً لزم الترجيح بلا مرجح ، بل قد يكون أمراً مستلزما للقدر ؛

(*) الرقم الكبير ٣ يشير إلى الجزء الثالث من طبعة بولاق (ق) والرقم الصغير يشير إلى صفحات ذلك الجزء .

(١) على هامش : مختصر درء تعارض العقل والنقل للهكارى = هـ ، أمام هذا الموضع مايلى : « ومن هنا بخط مغربى صحيح ، وبخط آخر هو أكثره يشابه خط الشيخ شمس الدين بن قيم الجوزية والغالب على الظن أنه خطه ، وثمَّ وريقات وتخريجات على الهوامش كثيرة بخط الشيخ تقى الدين بن تيمية بنفسه رضى الله عنه » .

(٢) نقل ابن تيمية كلام الرازى من كتاب « لباب الأربعين فى أصول الدين » لأبى الثناء الأرموى كما بينت فى الجزء الثانى . والكلام التالى فى لباب الأربعين ، ظ ١١ (نسخة رقم ٢٠١ توحيد مصورة بمعهد المخطوطات بالجامعة العربية) .

(٣) الثانى : ساقطة من (س) .

(٤) عبارة لباب الأربعين (ص ١٢) : « وأما الثانى فلأن كل متناهى القدر . . . الخ .

(٥) لباب الأربعين : يجوز عقلا كونه .

(٦) لباب الأربعين : واختصاصه به .

(٧) لباب الأربعين : لا لمرجح .

(٨) عبارة « وفعل المختار محدث » : ليست فى « لباب الأربعين » .

(٩) كلام الأرموى التالى ساقط من نسخة « لباب الأربعين » إذ أنه يقول بعد عبارة . . « الممكن لا لمرجح » . . البرهان الثالث . . الخ .

(١٠) س : المرجح ، وهو تحريف .

(١١) هـ : قال ابن تيمية قلت . وهذا هو المعتاد فى نسخة (هـ) كما بينت من قبل .

فإن المرجح أعم من أن[1] يكون مختارا أو غير مختار . فإذا قَدَّر المرجح أمرا مستلزما لذلك القدر إما أمر قائم به أو أمر منفصل عنه حصل المرجح للقدر . وسيأتى إن شاء الله تعالى تمام الكلام على هذا إذا ذكرنا اعتراضات الآمدى على هذا .

البرهان الثالث للرازى .

[**قال الرازى**] [2] : « البرهان الثالث : لوكان الجسم أزليا لكان فى الأزل مختصا بحيز معين ؛ لأن كل موجود مشار إليه حسًّا بأنه هنا أو هناك يجب كونه كذلك ، والأزلى يمتنع زواله لما تقدم ، فامتنعت الحركة عليه ، وقد ثبت جوازها » .

معارضة الأرموى له .

قال الأرموى [3] : « ولقائل أن يقول : معنى الأزلى الدائم لا إلى أول ، فيكون معنى قولنا : لو كان الجسم أزليا لكان فى الأزل مختصاً بحيّز معين ، أنه لوكان الجسم / دائماً لا إلى أول لكان حصوله فى حيز واحد معين دائما ، وهو معنى السكون . وهذا ممنوع ، بل دائما يكون حصوله فى موضع معين إما عينا وإما على البدل [4] : أى يكون فى كل وقت فى حيز معين غير الذى كان حاصلا فيه قبله » . انتهى [5] .

٣/٣

تعليق ابن تيمية .

قلت : مضمون هذا الاعتراض : أن المشار إليه بأنه هنا أو هناك لا يستلزم حيزا معينا يمتنع انتقاله عنه . غاية مايقال : إنه لابد له من حيز ، أما كونه واحداً بعينه فى جميع الأوقات فلا . وإذا استلزم نوع الحيز لا عينه أمكن كونه تارة فى هذا وتارة فى هذا .

(١) أن : ساقطة من (س) .

(٢) قال الرازى : زيادة فى (هـ) . والكلام التالى فى لباب الأربعين ص ١٢ .

(٣) بعد ملخص كلام الرازى السابق مباشرة ، ص ١٢ .

(٤) لباب الأربعين : أو على البدل .

(٥) انتهى : كذا فى (م) ، (ق) وفى (س) رمز بحرف (هـ) .

يوضح هذا : أن هذا الحكم لازم للجسم ، سواء قدر أزليا أو محدثا ؛ فإن الجسم المحدث لابد له من حيز أيضا ، مع إمكان انتقاله عنه .

فإن قال : لابد للجسم من حيز معين يكون فيه ؛ إذ المطلق لا وجود له فى الخارج . فإذا كان أزليا امتنع زواله ، بخلاف المحدث .

قيل : ليس الحيز أمراً وجوديا ، بل هو تقدير المكان . ولو قدر أنه وجودى فكونه فيه نسبة وإضافة ليس أمراً وجودياً أزليا [١] .

وأيضا فيقال : مضمون هذا الكلام : لو كان أزليا للزم أن يكون ساكنا لايتحرك عن حيزه ؛ لأن الموجود الأزلى لايزول .

فيقال : إن لم يكن السكون وجوديا بطل الدليل . وإن كان وجوديا فأنت لم تقم دليلا على إمكان زوال السكون الوجودى / الأزلى . وإنما أقمت الحجة على أن جنس الجسم يقبل الحركة . ومعلوم أنه إذا كان كل جسم يقبل الحركة وغيرها من الصفات كالطعم واللون والقدرة والعلم وغير ذلك ، ثم قدر أن فى هذه الصفات الوجودية ماهو أزلى قديم لوجوب قِدَمِ مايوجبه لم يلزم إمكان زوال هذه الصفة التى وجب قدم مايوجبها . فإن ما وجب قدم موجبه وجب قدمه . وامتنع حدوثه [٢] ضرورة .

٣/٤

فإن قيل : نحن نشاهد حركة الفلك ؛ فامتنع أن يقال : لم يزل ساكنا .

---

(١) س : ليست أمرا موجودًا أزليا .

(٢) س : وامتنع عدمه .

قيل : أولاً : ليس الكلام فى حدوث الفلك بعينه ، بل فى حدوث كل جسم ، فإذا قدر جسم أزلى ساكن غير الفلك لم يكن فيما ذكره ولا فى حركة الفلك دليل على حدوثه ، لاسيما عند من يقول القديم الأزلى الخالق [جسم] [1] لم يزل ساكنا ، كما يقوله كثير من النظار من الهشامية [2] والكرامية وغيرهم .

وقيل : ثانيا : الفلك – وإن كان متحركا – فحيزه واحد لم يخرج عن ذلك الحيز ، وحركته وضعية ليست حركة مكانية تتضمن نقله من حيز إلى حيز . وحينئذ فقوله « وقد ثبت جواز الحركة » إن أراد به الحركة المكانية كان ممنوعا ، وإن أراد غيرها كالحركة الوضعية لم يلزم من ذلك جواز انتقاله من هذا الحيز إلى غيره .

٥/٣ وقد سبق الآمدى إلى هذا الاعتراض ؛ فإنه قال فى / الاعتراض على المقدمة الأولى : « الأزل ليس هو عبارة عن زمان مخصوص ووقت مقدر حتى يقال بحصول الجسم فى الحيز فيه ، بل الأزل لا معنى له غير كون الشىء لا أول له ، والأزل على هذا يكون صادقا على ذلك الشىء فى كل وقت يفرض كونُ ذلك الشىء فيه . فقول القائل : « الجسم فى الأزل موصوف [3] بكذا » أى فى حالة كونه متصفاً بالأزلية . وما من وقت يُفرض [4] ذلك الجسم فيه إلا وهو موصوف بالأزلية . وأى وقت قدر حصول ذلك الجسم فيه وهو فى حيز معين لم

(١) جسم : زيادة فى (س) ، (ق) ، وساقطة من (م) .
(٢) ق ، م : الهاشمية .
(٣) س : موصوفا ، وهو خطأ .
(٤) م : نفرض .

يلزم أن يكون حصوله فى ذلك الحيز المعين أزليا ؛ لأن نسبة حصوله فى ذلك الحيز المعين كنسبة حصوله فى ذلك الوقت المعين . ومالزم من كون الجسم الأزلى لايخلو عن وقت معين أن يكون كونه فى الوقت المعين أزليا[1] ، فكذلك الحصول فى الحيز المعين». قال :«وفيه دقة مع ظهوره» .

قلت : ويوضح فساد هذه الحجة أن قوله[2] : «كل[3] جسم يجب اختصاصه بحيز معين[4] ؛ لأن كل موجود مشار إليه حسا بأنه هنا أو هناك يجب كونه كذلك» يجاب عنه بأن يقال : أتريد به أنه يجب اختصاصه بحيز معين مطلقا ، أو يجب اختصاصه بحيز معين حين الإشارة إليه ؟ أما الأول فباطل ؛ فليس كل مشار إليه إشارة حسية يجب اختصاصه دائما بحيز معين ؛ فإنه مامن جسم إلا وهو يقبل / الإشارة الحسية ، مع العلم بأنا نشاهد كثيراً من الأجسام تتحول عن أحيازها وأمكنتها . ٦/٣

فإن قال : «بل يجب أن يكون حين الإشارة إليه له حيز معين» فهذا حق ، لكن الإشارة إليه ممكنة فى كل وقت ؛ فالاختصاص بمعين يجب أن يكون فى كل وقت . أما كونه فى كل الأوقات لا يكون إلا فى ذلك المعين لا فى غيره فلا ، والأزلى : هو الذى لم يزل ؛ فليس بعض الأوقات أخص به من بعض حتى يقال : يكون فى ذلك الوقت

---

(١) س ، ق : أزلى ، وهو خطأ .

(٢) وهو الذى سبق وروده ، ص ٤ .

(٣) هـ : وكل .

(٤) فى النص الذى سبق وروده : لو كان الجسم أزليا لكان فى الأزل مختصا بحيز معين .

المعين فى حيز معين ، بل يجوز أن يكون فى وقت فى هذا الحيز وفى وقت آخر فى حيز آخر . وتمام ذلك ماتقدم ذكره من أن الأزل ليس شيئاً معيناً حتى يطلب له حيز معين ، بل هو عبارة عن عدم الأول .

ثم ذكر الرازى البرهان الرابع والخامس . وليسا متعلقين بهذا المكان . ومضمون الرابع [١] : أن « كل ماسوى الواحد ممكن بذاته [٢] ، وكل ممكن بذاته [٢] فهو مفتقر إلى المؤثر . والمؤثر لا يؤثر إلا فى الحادث لا فى الباقى ، سواء كان تأثيره فيه فى حال حدوثه أو حال عدمه ؛ لأن التأثير فى الباقى من باب تحصيل الحاصل » [٣] .

البرهان الرابع

(١) « فى لباب الأربعين » ، ص ١٢ .

(٢) لباب الأربعين : لذاته

(٣) البرهان الرابع فى نسخة « لباب الأربعين » التى أرجع إليها مختصر ونصه كما يلى : « البرهان الرابع : كل ماسوى الموجود الواحد ممكن لذاته ، وكل ممكن لذاته محدث » . وأما نص البرهان فى كتاب « الأربعين فى أصول الدين للرازى (ص ٣٠) فهو : « البرهان الرابع فى حدوث ماسوى الله تعالى فنقول : كل ماسوى الواجب الموجود الواحد فإنه ممكن لذاته ، وكل ممكن لذاته فهو محدث ، فإذاً كل ماسوى الموجود الواحد فإنه محدث » . وبعد مراجعة طويلة تبينت أن باقى كلام ابن تيمية إنما هو تلخيص لبعض كلام الرازى فى « الأربعين » وهو ملخص أيضا بعد ذلك فى « لباب الأربعين » وعلى ذلك فسوف أنقل فيما يلى نص كلام الرازى الذى يظهر أن نسخ كتاب « درء تعارض العقل والنقل » التى بين يدى أسقطت جزءاً من تلخيصه ، ويبدو أن صفحة كاملة قد سقطت من جميع النسخ فى هذا الموضع . أما كلام الرازى (الأربعين ، ص ٣٠ - ٣١) فهو : « . . . فإذا كل ماسوى الموجود الواحد فإنه محدث . بيان المقدمة الأولى ، وهى قولنا : كل ماسوى الموجود الواحد فهو ممكن لذاته ، فنقول : الدليل عليه : أنا لو فرضنا موجودين يكون كل واحد منهما واجباً لذاته ، فلا بد وأن يكونا متشاركين فى الوجوب الذاتى ، ولابد وأن يكونا غير متشاركين فى التعين ، ومابه الاشتراك غير مابه الامتياز ، فإذاً يكون كل واحد منهما مركباً من الوجوب الذاتى الذى حصلت به المشاركة ، ومن التعين الذى به حصلت المباينة ، لكن كل مركب فإنه مفتقر فى ماهيته وفى تحققه إلى كل واحد من مفرديه ، وكل واحد من مفرديه مغاير له ، لأن الكل مغاير لكل واحد من أجزائه ، فإذاً كل مركب فإنه مفتقر فى تحققه إلى غيره ، فهو ممكن لذاته ، فإذاً كل مركب فهو ممكن لذاته ، فإذاً لو فرضنا موجودين واجبى الوجود لكان كل واحد منهما ممكناً لذاته ، والثانى محال ، فإذاً فرض موجودين واجبى الوجود يجب أن يكون محالاً ، فثبت أن كل ماسوى الموجود الواحد يجب أن يكون ممكناً لذاته .

=

«والمقدمة الأولى من هذه الحجة مبنية على توحيد الفلاسفة ، وهو نفى التركيب ، وأن كل مركب فهو مفتقر إلى أجزائه ، وأجزاؤه غيره ، وهو فى غاية الضعف ، كما بسط فى غير موضع .

والثانية مبنية على أن علة / الافتقار [هى[1] الحدوث لا الإمكان » . ٧/٣

تعليق ابن تيمية

°قلت[2] : إنه إن أريد بذلك الحدوث مثلا دليل على أن المحدَث يحتاج إلى محدِث ، أو أن الحدوث شرط فى افتقار المفعول إلى الفاعل ،

= وأما المقدمة الثانية ، وهى أن كل ما كان ممكناً لذاته فإنه يجب أن يكون محدثا . والبرهان على صحته : أن كل ما كان ممكناً لذاته فإنه مفتقر فى رجحان وجوده على عدمه إلى المؤثر ، وكل ما كان مفتقراً فى وجوده إلى المؤثر فإنه يجب أن يكون محدثا .

بيان المقدمة الأولى أن : الممكن ما تكون ماهيته قابلة للعدم والوجود على البدل ، وما كان كذلك امتنع رجحان أحد الطرفين على الآخر إلا لمؤثر منفصل .

بيان المقدمة الثانية أن نقول : الافتقار إلى المؤثر إما أن يحصل حال الوجود أو حال العدم ، فإن حصل حال الوجود فإما أن يحصل حال البقاء أو حال الحدوث ، لا جائز أن يحصل حال البقاء ، وإلا لزم أن يكون الشىء حال بقائه مفتقراً إلى موجد يوجده وإلى مكون يكونه وذلك محال ، لأن إيجاد الموجود وتحصيل الحاصل محال فى بداهة العقول ، فلم يبق إلا أن يكون افتقار الأثر إلى المؤثر إما حاصلا حال الحدوث أو حال العدم ، وعلى التقديرين فإنه يلزم أن يكون كل مفتقر فى وجوده إلى المؤثر فإنه يكون محدثا ، فثبت أن كل ماسوى الواحد ممكن لذاته ، وثبت أن كل ماكان ممكنا لذاته فهو مفتقر فى وجوده إلى المؤثر ، وثبت أن كل ما كان مفتقراً فى وجوده إلى المؤثر فهو محدث ، فإذاً يلزم من هذا البرهان أن كل ماسوى الواحد لابد وأن يكون محدثاً . وهذا البرهان يفيد حدوث الأجسام والأعراض والعقول والنفوس والهيولى ، ويفيد أن واجب الوجود واحد وهو الله جل جلاله . وبالجملة فهو برهان عظيم وافٍ بإثبات أكثر المباحث الشريفة » .

(١) هنا يبدأ الكلام الساقط من (م) ، (ق) ويوجد فى (س) ، (هـ) ولكن توجد فى نسخة (هـ) ص ٢١٥ زيادات على ماهو موجود فى نسخة (س) وقد أثبت هذه الزيادات ، وأشرت إليها بنجوم فى أولها وآخرها .

(° - °) الكلام بين النجمتين (ص٩- ص ١١) ساقط من جميع النسخ ، وهو فى (هـ) فقط .

(٢) فى (هـ) : قال ابن تيمية . وكذا أثبتها لأن المكارى يكتب عبارة « قال ابن تيمية » فى مقابل كلمة « قلت » .

فهذا صحيح . وإن أريد بذلك أن الحدوث هو الذى جعل المحدَث مفتقرا إلى الفاعل فهذا باطل . وكذلك الإمكان إذا أريد به أنه دليل على الافتقار إلى المؤثر ، أو أنه شرط فى الافتقار إلى المؤثر فهذا صحيح . وإن أريد به أنه جعل نفس الممكن مفتقرا فهذا باطل . وعلى هذا فلا منافاة بين أن يكون كل من الإمكان والحدوث دليلا على الافتقار إلى المؤثر ، وشرطا فى الافتقار إلى المؤثر .

وإنما النزاع فى مسألتين : أحدهما ، أن الواجب بغيره هل يصح كونه مفعولا لمن يقول : الفلك قديم معلول ممكن ، فهذا مما ينكره جماهير العقلاء ، ويقولون : لايمكن مقارنته لفاعله أزلا وأبدا ، ويقولون : الممكن الذى يقبل الوجود والعدم لايكون إلا معدوما تارة وموجودا أخرى ، فنفس المخلوقات مفتقرة إلى الخالق بذاتها ، واحتياجها إلى المؤثر أمر ذاتى ، لايحتاج إلى علة ، فليس كل حكم ثبت للذوات يحتاج إلى علة ، إذ ذلك يفضى إلى تسلسل العلل ، وهو باطل باتفاق العلماء ، بل من الأحكام ماهو لازم للذوات لايمكن أن يكون مفارقا للذوات ولايفتقر إلى علة ، وكون كل ماسوى الله فقيرا إليه محتاجا إليه دائما هو من هذا الباب . فالفقر والاحتياج أمر لازم ذاتى لكل ماسوى الله ، كما أن الغنى والصمدية أمر لازم لذات الله .

وهنا ينشأ النزاع فى المسألة الثانية ، وهو أن المحدَث المخلوق هل افتقاره إلى الخالق المحدِث وقت الإحداث فقط ، أو هو دائما مفتقر إليه ؟ على قولين للنظار .

وكثير من أهل الكلام المتلقّى عن جهم وأبى الهذيل يقولون : إنه

لا يُفتقَر إليه إلا فى حال الإحداث ، لا فى حال البقاء ، وهذا فى مقابلة قول الفلاسفة الدهريه القائلين بأن افتقار الممكن إلى الواجب لايستلزم حدوثه ، بل افتقاره إليه فى حال بقائه أزلا وأبدا ، وكلا القولين باطل*).

وهو فى أكثر كتبه ينصر خلاف ذلك ، ولكن نحن نقرر أن كل ماسوى الواجب فهو محدث ، وأن التأثير لا يكون إلا فى حادث ، وأن الحدوث والإمكان متلازمان ، وهو قول جمهور العقلاء [١] من أهل الملل والفلاسفة [١] ، وإنما أثبت ممكنا ليس بحادث طائفة من متأخرى الفلاسفة كابن سينا (*والرازى فلزمهم إشكالات لا محيص عنها — مع أنهم فى كتبهم المنطقية يوافقون أرسطو وسلفهم — وهو أن الممكن الذى يقبل الوجود والعدم لايكون إلا حادثا . وقد أنكر ابن رشد قولهم بأن الشيء الممكن الذى يقبل الوجود والعدم يكون قديما أزليا ، وقال : « لم يقل بهذا أحد من الفلاسفة قبل ابن سينا » .

قلت[٢] : وابن سينا ذكر فى « الشفاء » فى مواضع أن الممكن الذى يقبل الوجود والعدم لايكون إلا حادثا *) ، فتناقص فى ذلك تناقضا مبسوطا فى غير هذا الموضع[٣] .

---

* هنا ينتهى الكلام الموجود فى نسخة (هـ) فقط .

(١—١) : زيادة فى (س) .

(*—*) : مابين النجمتين زيادة فى (هـ) .

(٢) فى الأصل فى (هـ) : قال ابن تيمية قلت ، كما بينت من قبل .

(٣) عبارة (فى ذلك تناقضا مبسوطا فى غير هذا الموضع) موجودة فى (س) ومكانها فى (هـ) قوله : (وقد تناقضوا فى ذلك) .

وقد أورد هو على هذه الحجة معارضة مركبة ، تستلزم فساد إحدى المقدمتين ، وهى المعارضة بكونه تعالى عالما بالعلم قادرا بالقدرة ، فإن علمه إن كان واجبا لذاته وذاته واجبة أيضا فقد وجد واجبان ، وبطلت المقدمة الأولى ، وإن كان ممكنا كان واجباً بغيره لوجوب ذاته ، ولزم كون الأثر والمؤثر[١] دائمين وبطلت المقدمة الثانية ، ولم يجب عن هذه المعارضة ، بل قال[٢] : « وأما الجواب عن كونه عالما بالعلم قادرا بالقدرة فصعب » .

وقد اعترض الأرموى على ما ذكره فى المقدمتين ، أما الأولى فإن الرازى قال[٣] : « لو وجد[٤] واجبان وجوبا ذاتيا لتشاركا فى الوجوب الذاتى وتباينا بالتعيين ، فيلزم[٥] تركبهما مما به المشاركة والمباينة ، وكل مركب مفتقر إلى غيره لافتقاره إلى جزئه[٦] ، وكل مفتقر إلى غيره ممكن لذاته » .

قال الأرموى[٧] : « ولقائل أن يقول : قد يكون الوجوب والتعيين وصفين عرضيين للماهية البسيطة »

---

(١) هـ : المؤثر والأثر .

(٢) النص التالى لا يوجد فى « لباب الأربعين » ولا فى « الأربعين » ولعل هذه المعارضة فى كتاب آخر من كتب الرازى .

(٣) بعد الكلام عن البرهان الرابع مباشرة فى : لباب الأربعين ص ١٢ ، وسبق أن أوردته فى تعليق على الصفحات السابقة .

(٤) لباب الأربعين : أما الأول فلأنه لو وجد .

(٥) هـ : فلزم .

(٦) لباب الأربعين : إلى جزؤه .

(٧) بعد الكلام السابق مباشرة فى : لباب الأربعين ، ظ ١٢ .

قلت[١] : تقدم الكلام على هذا فى التركيب ، وذكر ما استدلوا به على امتناع كونه عرضيا ، فإن الوصف العرضى يحتاج إلى سبب منفصل عن الذات ، فيكون وجوب الواجب مفتقراً إلى شىء غير الواجب ، وأيضا فيكون[٢] وجوب الواجب وصفا عرضيا . وهو[٣] ظاهر الفساد ، وأيضا التفريق فى الصفات اللازمة للحقيقة بين الذاتى والعرضى تحكم محض .

ولكن لقائل أن يقول : قول القائل : تشاركا فى الوجوب الذاتى ، أتعنى به تشاركهما فى مطلق الوجوب ، أو أن أحدهما شارك الآخر فى الوجوب الذى يخصه ؟

فإن أراد الأول ، قيل له : وكذلك قد اشتركا فى مطلق التعين ، فإن هذا واجب ، وهذا واجب ، وهذا معين وهذا معين ، والمعينات مشتركة فى مسمى التعين[٤] ، كما أن الواجبات مشتركة فى مسمى الوجوب[٥ ، والموجودات مشتركة فى مسمى ٥] الوجود ، والماهيات مشتركة فى مسمى الماهية ، والحقائق مشتركة فى مسمى الحقيقة ، وكذلك سائر الأسماء العامة المطلقة الكلية . وحينئذ فلم يتباينا فى مطلق التعيين ، كما لم يتباينا فى مطلق الوجوب .

وإن قال : اشتركا فى عين الوجوب .

---

(١) هـ : قال ابن تيمية قلت .

(٢) هـ : فكون .

(٣) وهو : ساقطة من (هـ) .

(٤) هـ : التعيين .

(٥ - ٥) : ساقط من (هـ)

قيل : هذا ممتنع ، كما أن اشتراكهما فى عين التعين[١] ممتنع .

وإن جاز لقائل أن يقول : هذا شارك هذا فى نفس وجوبه الذى يخصه ، لجاز[٢] لآخر أن يقول : إن هذا شارك هذا فى نفس تعينه الذى يخصه ، وإنما المستدل أخذ الوجوب مطلقاً ، وأخذ التعين مقيدا ، وكان الواجب أن يسوى بينهما فى الإطلاق والتعيين ، إذهما متلازمان ، فإن وجوب هذا ملازم لعينه ووجوب هذا ملازم لعينه ، فيمتنع[٣] انفكاك أحدهما عن الآخر .

ولو عكس عاكس قوله[٤] لكان قوله مثل قوله ، بأن يقول : اشتركا فى التعين الذاتى ، فإن لكل منهما تعينا ذاتيا وتباينا فى الوجوب[٥] فإن لكل منهما وجوبا يخصه . ومعلوم أن هذا فاسد ، فكذلك نظيره .

وفى الجملة فالصفات المتلازمة لايكون بعضها أخص من بعض ، فإذا قدر إنسانان فكل منهما له إنسانية تخصه،وحيوانية تخصه ، وناطقية تخصه ، وهى متلازمة ، لاتوجد إنسانيته دون ناطقيته ، ولا ناطقيته دون إنسانيته ، ولاتوجد واحدة[٦] منها دون عينه المعينة ، وإن وجد

(١) هـ : التعيين .

(٢) هـ : جاز .

(٣) هـ : يمتنع .

(٤) قوله : ساقطة من (هـ) .

(٥) هـ : بالوجوب .

(٦) هـ : ولا يوجد واحد واحدة .

إنسانية[١]] أخرى[٢] وناطقية أخرى ؛ فتلك نظير إنسانيته وناطقيته ليست هى [هى][٣] بعينها ، كما أن هذا الإنسان نظير هذا الإنسان ليس هو إياه بعينه ، إلا أن يُراد بلفظ العين النوع ، كما يقال لمن عمل مثل مايعمل غيره : هذا عمل فلان بعينه ، فالمقصود أنه ذلك النوع بعينه ، ليس المقصود أنه ذلك العمل المشخّص الذى قام بذات ذلك الفاعل فإنه مخالف للحس ؛ فقد تبين أن الموجودين والواجبين ونحو ذلك لم يتركب أحدهما من مشارك ومميِّز ، بل ليس فيه إلا وصف مختص [به][٤] يتميز به عن غيره ، وإن كانت صفاته بعضها يشابه فيها غيره وبعضها يخالف فيها غيره .

فإذا قيل : لو قدّر واجبان أو موجودان أو إنسانان لكان أحدهما يشابه الآخر فى الوجوب أو الوجود أو الإنسانية لكان صحيحا ، ولكان يمكن مع ذلك أنه يشابهه فى الحقيقة كما يمكن أن يخالفه .

ثم هب أن كلا منهما فيه ما يشارك به غيره وما يتميز به عنه ، فقوله : « إنه مركب مما به الاشتراك والامتياز » إن عنى بذلك أنه موصوف بالأمرين فصحيح ، وإن عنى أن هناك أجزاء تركبت ذاته منها فهذا باطل ، كقول من يقول : إن الإنسان مركّب من الحيوانية والناطقية ؛ فإنه لا ريب أنه / موصوف بهما . وأما كون الإنسان المعين له أجزاء تركَّب منها فهذا باطل كما تقدم . ٨/٣

(١) هنا ينتهى السقط فى نسختى (م) ، (ق) وما بين المعقوفتين فى (س) ، (هـ) .

(٢) بعد كلمة أخرى يوجد سقط طويل فى نسخة (س) ينتهى عند ص ٦٥/٣ (ق) وسنشير إلى نهايته بإذن الله .

(٣) هى : ساقطة من (م) .

(٤) به : ساقطة من (م) وهى فى (ق) ، (هـ) .

ولو سُلِّم أن مثل هذا يسمى تركيبا فقوله : « كل مركب مفتقر إلى غيره » يدخل فيه ماركبه المركب كالأجسام المركبة من مفرداتها من الأغذية والأدوية والأشربة ونحو ذلك ، ويدخل فيه مايقبل تفريق أجزائه كالإنسان والحيوان والنبات،ويدخل فيه مايتميز بعض جوانبه عن بعض ، ويدخل فيه الموصوف بصفات لازمة له ، وهذا هو الذى أراده هنا .

فيقال له : حينئذ يكون المراد أن كل ما كان له صفة لازمة له فلابد فى ثبوته من الصفة اللازمة له ، وهذا حق . وهب أنك سميت هذا تركيبا فليس ذلك ممتنعا فى واجب الوجود ، بل هو الحق الذى لايمكن نقيضه .

قولك : « المركب مفتقر إلى غيره » معناه أن الموصوف بصفة لازمة له لا يكون موجودا بدون صفته اللازمة له[1] ، لكن سميته مركبا ،

---

(١) فى نسخة (هـ) = مختصر المكارى إشارة بعد عبارة « اللازمة له » إلى الهامش حيث كتب : « قال ابن تيمية فى المجلد الثالث من هذا التصنيف : ولفظ « الجزء » عند هؤلاء يراد به الصفة ، ويراد به مايتميز فى العلم وإن لم يمكن مفارقته لغيره . ولفظ « الجزء » لايراد به غالبا إلا بعض الشيء الذى يمكن فصله عن غيره . ولفظ « الغير » فى اصطلاح المتفلسفة والمعتزلة والكرامية ما أمكن العلم به بدون العلم بالغير الآخر . وفى اصطلاح الأشعرية « الغير » ماجاز مفارقة أحدهما الآخر بزمن أو مكان أو وجود . وأصل النزاع أن القرآن وسائر الصفات : هل يقال إنها غير له ، فكانت الجهمية يقولون لأهل السنة : القرآن هو الله أو غيره ؟ فإذا قيل : غيره قالوا : ما كان غيره فهو مخلوق ، وإن قال : هو الله ، لاهى هو ، ولاهى غيره . وهذا جواب كثير من أتباع الأشعرى . الثانى : يقال لهم : الصفة غير الموصوف ، فكلامه كان غيره ، ولا نسلم أن ما كان غيرًا له يكون مخلوقا على الإطلاق ، بل بينه وبين الغير المباين والغير الداخل ، وهذا جواب الكرامية وغيرهم . والثالث : جواب الأئمة كالإمام أحمد وحذّاق الكلابية : لانطلق القول بأنه غيره ولا بأنه ليس بغيره وإن لفظ « الغير » مجمل ، يراد بالغيرين ماجاز العلم بأحدهما دون الآخر ، فيكون على هذا العلم غير القدرة ، والذات غير الصفات فلا تمتنع » .

وسميت صفته اللازمة له جزءًا وغيرًا ، وسميت استلزامه إياها افتقاراً ، فقولك بعد هذا «كل مفتقر إلى غيره ممكن لذاته» معناه : أن كل مستلزم لصفة لازمة له لا يكون موجودا بنفسه ، بل بشيء مباين له ، ومعلوم أن هذا باطل . وذلك لأن المعلوم أن ما كانت ذاته تقبل الوجود والعدم فلا يكون موجوداً بنفسه ، بل لابد له من واجب بنفسه / ٩/٣ يُبْدِعه ، وهذا حق ، فهو مفتقر إلى شيء مباين له يبدعه ، وهذا هو الغير الذى يفتقر إليه الممكن ، وكل ما افتقر إلى شيء مباين له لم يكن موجوداً بنفسه قطعا . أما إذا أريد بالغير الصفة اللازمة ، وأريد بالافتقار التلازم[1] ، فمن أين يُقال : إن كل ما استلزم صفة لازمة له لايكون موجوداً بنفسه ، بل يفتقر إلى مبدعٍ مباين له ؟

وقد ذكرنا مثل هذا فى غير موضع ، وبينا أن لفظ « الجزء » و « الغير » و « الافتقار » و « التركيب » ألفاظ مجملة موَّهوا بها على الناس ؛ فإذا فُسِّر مرادهم بها ظهر فساده ، وليس هذا المقام مقام بسط هذا .

ونحن هذا البرهان عندنا صحيح وهو أن كل ماسوى الله ممكن ، وكل ممكن فهو مفتقر إلى المؤثر ؛ لأن المؤثر لا يؤثر إلا فى حال حدوثه ، لكن يقرر ذلك بمقدمات لم يذكرها الرازى هنا ، كما بُسط فى موضع آخر .

وأما الجواب عن المعارضة بكون الربِّ عالماً قادراً ، فجوابه : أن

---

(١) م : اللازم .

الواجب بذاته يُراد به الذات الواجبة بنفسها ، المبدعة لكل ماسواها ، وهذا واحد . ويُراد به : الموجود بنفسه الذى لايقبل العدم .

وعلى هذا : فالذات واجبة ، والصفات واجبة ، ولا محذور فى تعدد الواجب بهذا التفسير ، كما لا محذور فى تعدد القديم إذا أُريد به ما لا أول لوجوده . وسواء كان ذاتا أو صفة لذات القديم ، بخلاف / ما إذا[1] أُريد بالقديم الذات القديمة الخالقة لكل شىء ؛ فهذا واحد لا إلـٰه إلا هو ، وقد يُراد بالواجب الموجود بنفسه القائم بنفسه ؛ وعلى هذا : فالذات واجبة دون الصفات .

١٠/٣

وعلى هذا : فإذا قال القائل : الذات مؤثرة فى الصفات ، والمؤثر والأثر ذاتان . قيل له : لفظ التأثير مجمل ، أتعنى بالتأثير هنا : كونه أبدع الصفات وفَعَلَهَا ، أم تعنى به كون ذاته مستلزما لها ؟ فالأول ممنوع فى الصفات ، والثانى مسلَّم . والتأثير فى المبدَعَات هو بالمعنى الأول ، لا بالمعنى الثانى . بل قد بيَّنا فى غير هذا الموضع : أنه يُمنع أن يكون مع الله شىء من المبدَعَات قديم بقدمه .

البرهان الخامس

قال الرازى فى البرهان الخامس[2] : « لو كان[3] الجسم قديما لكان قدمه : إما أن يكون عين كونه جسما ، وإما مغايراً لكونه جسما ، والقسمان باطلان ؛ فبطل القول بكون الجسم قديما .

---

(١) م : بخلاف ماذا .

(٢) الكلام على البرهان الخامس فى « لباب الأربعين » ظ ١٥ ومابعدها ، على أن ابن تيمية رجع فى الكلام عليه إلى النقل من كتاب « الأربعين » مباشرة ، ولذلك فسوف تكون المقابلة عليه ، والنص فيه يبدأ فى ص ٤١ .

(٣) الأربعين : البرهان الخامس فى حدوث الأجسام : لو كان . .

إنما قلنا : إنه لايجوز أن يكون قدم الجسم عين كونه جسما ، لأنه لو كان كذلك لكان العلم بكونه جسما علما بكونه قديما ، فكما أن العلم بكونه جسما ضرورى ، لزم أن يكون العلم بكونه قديما ضروريا ، ولما بطل ذلك فسد[١] هذا القسم .

وإنما قلنا : إنه لا يجوز أن يكون قدم الجسم زائداً على كونه جسما ، لأن ذلك الزائد : إن كان قديما لزم أن يكون قدمه زائداً عليه ، ولزم التسلسل . وإن كان حادثا فكل حادث فله أول ، وكل قديم / فلا أول له ؛ فلو كان قدم القديم عبارة عن ذلك الحادث للزم[٢] أن يكون ذلك الشىء له أول ، وأن لا يكون له أول ، وهو محال » . ١١/٣

ثم قال[٣] : « فإن عارضوا بكونه حادثا ، قلنا : الحادث[٤] عبارة عن مجموع الوجود الحاصل فى[٥] الحال[٦] والعدم السابق . ولا يبعد حصول العلم بالوجود الحاصل مع الجهل بالعدم السابق ، بخلاف القديم ؛ فإنه لا معنى له إلا نفس وجوده ؛ فظهر الفرق » .

ثم قال[٧] : وهذا وجه جَدَلى[٨] فيه مباحثات[٩] دقيقة » .

---

(١) الأربعين : ولما بطل هذا فسد .
(٢) الأربعين : لزم .
(٣) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ٤١ .
(٤) الحادث : كذا فى (هـ) وفى « الأربعين . وفى (م) ، (ق) : الحدوث .
(٥) هـ : من .
(٦) الحال : كذا فى (هـ) وفى « الأربعين » وفى (م) ، (ق) : الحادث .
(٧) بعد الكلام السابق مباشرة فى : الأربعين ، ص ٤١ .
(٨) الأربعين : جليل (وفى نسخة منه : جدلى) . وفى لباب الأربعين (ص ١٦) : جدلى .
(٩) الأربعين : مباحث .

قال[1] : « وليكن هذا آخر كلامنا فى شرح دلائل حدوث الأجسام » .

معارضة الأرموى

قلت : قال الأرموى[2] : « لقائل[3] أن يقول : ضعف الأصل والجواب لا يخفى »اهـ .

تعليق ابن تيمية

قلت : قد بيّن فى غير هذا الموضع فساد مثل هذه الحجة من وجوه ، وهى مبنية على أن القديم : هل هو قديم بقدم ، أم لا ؟ فمذهب ابن كُلاَّب والأشعرى - فى أحد قوليه - وطائفة من الصفاتية : أنه قديم بقدم ، ومذهب الأشعرى - فى القول الآخر - والقاضى أبى بكر والقاضى أبى يعلى وأبى على بن أبى موسى وأبى المعالى الجوينى وغيرهم : ليس كذلك ، وهم متنازعون فى البقاء ؛ فقول الأشعرى وطائفة معه : أنه باق ببقاء ، وهو قول الشريف وأبى على بن أبى موسى وطائفة ، وقول القاضى أبى بكر وطائفة كالقاضى أبى يعلى ونحوه نَفْى ذلك .

وحقيقة الأمر : أن النزاع فى هذه المسألة اعتبارى لفظى ، كما قد بُسط فى غير هذا الموضع / وهو متعلق بمسائل الصفات : هل هى زائدة على الذات ، أم لا ؟ وحقيقة الأمر : أن الذات إن أريد بها الذات الموجودة فى الخارج فتلك مستلزمة لصفاتها ، يمتنع وجودها بدون تلك الصفات ، وإذا قُدِّرَ عدم اللازم لزم عدم الملزوم ، فلا يمكن فرض

١٢/٣

(١) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ٤١ .

(٢) فى لباب الأربعين ، ص ١٦ .

(٣) لباب الأربعين : ولقائل .

الذات الموجودة فى الخارج منفكة عن لوازمها ، حتى يُقال : هى زائدة أو ليست زائدة ، لكن يقدر ذلك تقديراً فى الذهن ، وهو القسم الثانى ؛ فإذا أُريد بالذات مايقدر فى النفس مجرداً عن الصفات ، فلا ريب أن الصفات زائدة على هذه الذات المقدَّرة فى النفس ، ومن قال من متكلمة أهل السنة : « إن الصفات زائدة على الذات » فتحقيق قوله أنها زائدة على ما أثبته المنازعون من الذات ، فإنهم أثبتوا ذاتاً مجردة عن الصفات ، ونحن نثبت صفاتها زائدة على ما أثبتوه هم ، لا أنَّا نجعل فى الخارج ذاتاً قائمة بنفسها ونجعل الصفات زائدة عليها ، فإن الحى الذى يمتنع أن لايكون إلا حيا ، كيف تكون له ذات مجردة عن الحياة ؟ وكذلك مالا يكون إلا عليما قديرا ، كيف تكون ذاته مجردة عن العلم والقدرة ؟

والذين فرقوا بين الصفات النفسية والمعنوية قالوا : القيام بالنفس والقدم – ونحو ذلك من الصفات النفسية – بخلاف العلم / والقدرة ؛ فإنهم نظروا إلى ما لا يمكن تقدير الذات فى الذهن بدون تقديره ؛ فجعلوه من النفسية ، وما يمكن تقديرها بدونه ؛ فجعلوه معنويا ، ولا ريب أنه لا يُعقل موجود قائم بنفسه ليس قائما بنفسه ، بخلاف مايُقدر أنه عالم ؛ فإنه يمكن تقدير ذاته بدون العلم .

١٣/٣

وهذا التقدير[1] عاد إلى ماقدروه فى أنفسهم ، وإلا ففى نفس الأمر جميعُ صفات الرب اللازمة له هى صفات نفسية ذاتية ، فهو عالم بنفسه وذاته ، وهو عالم بالعلم ، وهو قادر بنفسه وذاته ، وهو قادر بالقدرة ،

(١) هـ : وهذا التفريق .

فله علم لازم لنفسه ، وقدرة لازمة لنفسه ، وليس ذلك خارجا عن مسمًّى اسم نفسه .

وعلى كل تقدير فالاستدلالُ على حدوث الأجسام بهذه الحجة فى غاية الضعف ، كما اعترفوا هم به ؛ فإن ماذكروه يُوجب أن لا يكون فى الوجود شىء قديم ، سواء قُدر أنه جسم أو غير جسم ، فإنه يُقال : لو كان الرب – رب العالمين – قديما لكان قدمه إما أن يكون عين كونه رَبًّا ، وإما زائدا على ذلك ، والأمران باطلان ؛ فبطل كونه قديما .

أما الأول : فلأنه لو كان كذلك لكان العلم بكونه ربا أو واجب الوجود أو نحو ذلك علما بكونه قديما ، وهذا باطل .

وأما الثانى : فلأن ذلك الزائد إن كان قديما يلزم أن يكون قدمه زائدا عليه ، ولزم التسلسل ، وإن كان حادثا كان للقديم أول ، فما كان جوابا عن مواضع الإجماع كان جوابا فى موارد النزاع ، وإن كان / العلم ١٤/٣ بكونه ربَّ العالمين يستلزم العلم بقدمه ، لكن ليس العلم بنفس الربوبية هو العلم بنفس القدم ، بل قد يقوم العلم الأول بالنفس مع ذهولها عن الثانى ، وقد يشك الشاك فى قدمه ، مع العلم بأنه ربه ، ويخطر له أن للرب ربا حتى يتبين له فساد ذلك . وقد[1] ذكر النبى صلى الله عليه وسلم ذلك فى الحديث الصحيح فى قوله : « إن الشيطان يأتى أحدَكم ، فيقول : من خلق كذا ؟ فيقول : الله ، فيقول : فمن خلق الله ؟ فإذا وجد ذلك أحدُكم فليستعذ بالله ولْيَنْتَهِ »[2] وقد بسطت هذا فى موضع آخر كما سيأتى إن شاء الله .

(١) وقد : ساقطة من (م) .

(٢) سبق ورود هذا الحديث من قبل ، حـ ١ ، ص٣٦٣ وتكلمت عليه هناك .

والمقصود هنا : أن هذه البراهين الخمسة التى احتج بها على[١] حدوث الأجسام قد بين أصحابه المعظِّمون له ضعفَهَا ، بل هو نفسه أيضا بيّن ضعفها فى كتب أخرى ، مثل « المطالب العالية » وهى آخر ماصنّفه[٢] وجمع فيها غاية علومه ، و « المباحث المشرقية » وجعل منتهى نظره وبحثه تضعيفها .

وقد بُسط الكلام على هذا فى مواضع ، وبُيّن كلام السلف والأئمة فى هذا الموضع ، كالإمام أحمد وغيره ، وكلام النظّار الصفاتية كأبى محمد بن كُلَّاب وغيره ، وأن القائل إذا قال : عبدت الله ، ودعوت الله ، وقال : الله خالق كل شىء ، ونحو ذلك ؛ فاسمُهُ تعالى يتناول الذات والصفات ، ليست الصفات خارجة عن مسمى اسمه ، ولا زائدة على ذلك ، بل هى داخلة فى مسمى اسمه ؛ ولهذا قال / ١٥/٣ أحمد فيما صنّفه فى الرد على الجهمية نفاة الصفات : « قالوا : إذا قلتم : الله وعلمه ، والله وقدرته ، والله ونوره ، قلتم بقول النصارى . فقال : لا نقول : الله وعلمه ، والله وقدرته ، والله ونوره ، ولكن الله بعلمه وقدرته ونوره هو إلـٰه واحد »[٣] ؛ فبيَّن أحمد أنا لا نعطف صفاته على مسمى اسمه العَطْفَ المشعِرَ بالمغايرة ، بل ننطق بما يبين أن صفاته داخلة فى مسمى اسمه .

(١) هـ : التى احتج بها الرازى على . . .

(٢) هـ : وهى من آخر ماصنفه .

(٣) فى كتاب « الرد على الجهمية والزنادقة » ، ص ٩١ (ضمن مجموعة عقائد السلف) = ص ٣٢ (ضمن مجموعة شذرات البلاتين ، نشرها الشيخ محمد حامد الفقى ، القاهرة ١٣٧٥/١٩٥٦) : «فقالت الجهمية لما وصفنا الله بهذه الصفات : إن زعمتم أن الله ونوره ، والله وقدرته ، والله وعظمته ، فقد قلتم بقول النصارى حين زعموا أن الله لم يزل ونوره ولم يزل وقدرته . قلنا : لانقول : إن الله لم يزل وقدرته ولم يزل ونوره ، ولكن نقول : لم يزل بقدرته ونوره ، لامتى قدر ولا كيف قدر» .

ولما ناظره الجهمية فى محنته المشهورة ، فقال له عبد الرحمن بن إسحاق القاضى : ماتقول فى القرآن : أهو الله ، أم غير الله ؟ يعنى إن قلت « هو الله » فهذا باطل ، وإن قلت : « غير الله » فما كان غير الله فهو مخلوق .

فأجابه أحمد بالمعارضة بالعلم ، فقال : ماتقول فى علم الله : أهو الله ، أم غير الله ؟ فقال : أقول فى كلامه ما أقوله فى علمه وسائر صفاته[١] ، وبيَّن ذلك فى رده على الجهمية : بأنا لا نطلق لفظ الغير نفيا ولا إثباتا ؛ إذ كان لفظا مجملا ، يراد بغير الشيء ما باينه ، وصارت مفارقته له ، ويراد بغيره : ما أمكن تصوره بدون تصوره ، ويراد به غير ذلك .

وعلمُ الله وكلامُهُ ليس غير الذات بالمعنى الأول ، وهو غيرها بالمعنى الثانى ، ولكن [كونه][٢] ليس غير الله بالمعنى الأول [فعلى إطلاقه][٣] وأما كونه غير الله بالمعنى الثانى ففيه / تفصيل[٤] ، فإن أريد بتصوره معرفته المعرفَةَ الواجبة الممكنة فى حق العبد فلا يعرفه هذه

١٦/٣

(١) فى كتاب « ذكر محنة الإمام أحمد بن حنبل جمع أبى عبد الله حنبل بن اسحاق بن حنبل ، تحقيق الدكتور محمد نغش ، القاهرة ١٣٩٧/١٩٧٧) ص ٤٨ – ٤٩ : « فسألنى عبد الرحمن فقال لى : ماتقول فى القرآن ؟ فقال لى أبو اسحاق : أجبه . فقلت له : ماتقول فى العلم ؟ فسكت . فقلت لعبد الرحمن القزاز : القرآن من علم الله ، ومن زعم أن علم الله مخلوق فقد كفر بالله . . فقال لى عبد الرحمن : كان الله ولا قرآن . قلت له : فكان الله ولا علم ؟ فأمسك ، ولو زعم أن الله كان ولا علم لكفر بالله . ثم قال أبو عبد الله : لم يزل الله عالما متكلما ، نعبد الله لصفاته غير محدودة ولا معلومة إلا بما وصف به نفسه ، ونرد القرآن إلى عالمه تبارك وتعالى ، إلى الله فهو أعلم به منه بدأ وإليه يعود » وانظر ص ٦٠ – ٦١ .

(٢) كونه : ساقطة من (ق) وزادها محقق نسخة (ق) ليتم المعنى ، ووافقه محققا نسخة (م) .

(٣) عبارة « فعلى إطلاقه » زادها محقق نسخة (ق) لأن السياق يقتضيها ، ونقلها عنه محققا نسخة (م) .

(٤) فى (هـ) : ليس غير الذات بالمعنى الأول وهو غير الذات بالمعنى الثانى على تفصيل .

المعرفة من لم يعرف أنه حى عليم قادر متكلم ، فلا يمكن تصوره ومعرفته بدون صفاته ، فلا تكون مغايرةً لمسمًّى اسمه ، وإن أريد أصل التصور ، وهو الشعور به من بعض الوجوه ، فقد يشعر به من لايخطر له حينئذ أنه حى ولا عليم ولا متكلم ، فتكون صفاته مغايرة له بالاعتبار الثانى .

وأجاب أحمد أيضا بأن الله لم يُسَمِّ كلامه غيرا ، ولا قال : إنه ليس بغير[1] ، يعنى والقائل إذا قال : ما كان غير الله أو سوى الله فهو مخلوق ، فإن احتج على ذلك بالسمع فلابد أن يكون مندرجا هذا اللفظ [2] فى كلام الشارع ، وليس كذلك ، وإن احتج بالعقل فالعقل إنما يدل على خلق الأمور المباينة له ، وأما صفاته القائمة بذاته فليست مخلوقة . والذين يجعلون كلامه مخلوقا يقولون : هو بائن عنه ، والعقل يعلم أن كلام المتكلم ليس ببائن عنه .

وبهذا التفصيل يظهر أيضا الخلل فيما ذكروه من الفرق بين الصفات الذاتية والمعنوية ، بأن الذاتية لا يمكن تقدير الذات فى الذهن بدون تقديرها ، بخلاف المعنوية ، فإنه يقال لهم : ماتعنون بتقدير الذات فى الذهن ، أو تصور الذات ، أو نحو ذلك من الألفاظ ؟ أتعنون به أصل الشعور والتصور والمعرفة ولو من بعض الوجوه ، أم تريدون به التصور / ١٧/٣ والمعرفة والشعور الواجب أو الممكن أو التام[3] ؟ فإن عنيتم الأول فما من

(١) قال الإمام أحمد فى كتابه « الرد على الجهمية والزنادقة » ص ٧٣ (ضمن مجموعة عقائد السلف » = ص ١٩ (مجموعة شذرات البلاتين) : « فالجواب للجهمى إذا سأل فقال : أخبرونا عن القرآن ، هو الله أو غير الله ؟ قيل له : وإن الله جل ثناؤه لم يقل فى القرآن : إن القرآن أنا ، ولم يقل : غيرى . وقال : هو كلامى ، فسميناه باسم سماه الله به ، فقلنا : كلام الله » .

(٢) هـ : مندرجا فى هذا اللفظ . . . ، ولعله تحريف .

(٣) م ، ق : التامة ، والتصويب من (هـ) .

صفة تذكر إلا ويمكن أن يشعر الإنسان بالذات مع عدم شعوره بها . وقد يذكر العبد ربه ولا يخطر له حينئذ كونه قديما أزليا ، ولا باقياً أبديا ، ولا واجب الوجود بنفسه ، ولا قائما بنفسه ، ولا غير ذلك . وكذلك قد يخطر له مايشاهده من الأجسام ولا يخطر له كونه متحيزاً أو غير متحيز .

وإن عنيتم الثانى فمعلوم أن الإنسان لا يكون عارفا بالله المعرفة الواجبة فى الشرع ، ولا المعرفة التى تُمَكِّن بنى آدم ، ولا المعرفة التامة ، حتى يعلم أنه حى عليم قدير ، وممتنعٌ لمن يكون عارفا بأن الله متصف بذلك إذا خطر بباله ذاته وهذه الصفات : أن يمكن تقدير ذاته موجودة فى الخارج بدون هذه الصفات ، كما يمتنع أن يقدر ذاته موجودة فى الخارج بدون أن تكون قديمة واجبة الوجود قائمة بنفسها ؛ فجميع صفاته تعالى اللازمة لذاته يمتنع مع تصور الصفة والموصوف والمعرفة بلزوم الصفة للموصوف ، يمتنع[1] أن يقدر إمكان وجود الذات بدون الصفات اللازمة لها مع العلم باللزوم ، وإن قدر عدم العلم باللزوم ، أو عدم خطور الصفات اللازمة بالبال ، فيمكن خطورُ الذات بالبال بدون شيء من هذه الصفات / وإذا عُلم لزوم بعض الصفات ١٨/٣ دون بعض ، فما علم لزومه لا يمكن تقدير وجود الذات دونه ، ومالم يعلم لزومه أمكن الذهن أن يقدِّر وجوده دون وجود تلك الصفة التى لم يعلم لزومها ، لكن هذا الإمكان معناه عدم العلم بالامتناع ، لا العلم بالإمكان فى الخارج ؛ إذ كل مالم يعلم الإنسان عدمه فهو ممكن عنده

---

(١) ذكر محقق نسخة (ق) انه يرجح أن كلمة « يمتنع » الثانية زائدة (ووافقه محققا نسخة (م)) ، ولكن النسخ الثلاث متطابقة فى هذا الموضع .

إمكاناً ذهنياً ، بمعنى عدم علمه بامتناعه ، لا إمكانا خارجيا ، بمعنى أنه يعلم إمكانه فى الخارج .

وفرق بين العلم بالإمكان ، وعدم العلم بالامتناع ، وكثير من الناس يشتبه عليه هذا بهذا ؛ فإذا تصور مالا يعلم امتناعه ، أو سُئل عنه ، قال : هذا ممكن ، وهذا غير ممتنع ، وهذا لو فرض وجوده لم يكن من فرضه محال .

وإذا قيل له : قولك « إنه لو فرض وجوده لم يلزم منه محال » قضية كلية وسلب عام ، فمن أين علمت أنه لايلزم من فرض وجوده محال ، والنافى عليه الدليل ، كما أن المثبت عليه الدليل ؟ وهل علمت ذلك بالضرورة المشتركة بين العقلاء ، أم بنظر مشترك ، أم بضرورة اختصصت بها ، أم بنظر اختصصت به ؟ فإن كان بالضرورة المشتركة وجب أن يشركك نظراؤك من العقلاء فى ذلك ، وليس الأمر كذلك عندهم . وإن كان بنظر مشترك ، فأين الدليل الذى تشترك فيه أنت وهم ؟ وإن كان بضرورة مختصة أو نظر مختص ، فهذا أيضا باطل ، لوجهين ، أحدهما : أنك تدعى أن هذا مما يشترك فيه العقلاء ، / ١٩/٣ ويلزمهم موافقتك فيه ، وتدَّعى أنهم إذا ناظروك كانوا منقطعين معك بهذه الحجة ، وذلك يمنع دعواك الاختصاصَ بعلم ذلك ، والثانى : أن اختصاصك بعلم ذلك ضرورة أو نظراً إنما يكون لاختصاصك بما يوجب تخصيصك بذلك ، كمن خُصَّ بنبوة أو تجربة أو نحو ذلك مما ينفرد به ، وأنت لست كذلك فيما تدعى إمكانه . ولاتدعى اختصاصك بالعلم بإمكانه ، وإن ادعيت ذلك لم يلزم غيرك موافقتك فى ذلك ، إن لم تقم

عليه دليلا يوجب موافقتك ، سواء كان سمعيا أو عقليا ، وأنت تدَّعى أن هذا من العلوم المشتركة العقلية ، وهذه الأمور لبسطها موضع آخر .

والمقصود هنا التنبيه على هذا الأصل الذى نشأ منه التنازع أو الاشتباه فى مسائل الصفات من هذا الوجه . وتفريق هؤلاء المتكلمين فى الصفات اللازمة للموصوف بين ماسمَّوْها نفسية وذاتية ، وماسموها معنوية ، يشبه تفريق المنطقيين فى الصفات اللازمة بين ماسموه ذاتيا مقوّما داخلا فى الحقيقة ، وماسموه عرضيا خارجا عن الذات ، مع كونه لازما لها . وتفريقهم فى ذلك بين لازم الماهية ولازم وجود الماهية ، كما قد بُسط الكلام على ذلك فى غير هذا الموضع .

وبيِّن أن هذه الفروق إنما تعود عند الحقيقة إلى الفرق بين مايتصوّر فى الأذهان ، وهو الذى قد يسمى ماهية ، وبين مايوجد فى الأعيان ، وهو الذى قد يسمى وجودها ، وأن مايتصور / فى النفس من ٣/٢٠ المعانى ويعبر عنه بالألفاظ : له لفظ دل عليه بالمطابقة هو الدال على تلك الماهية ، وله جزء من المعنى هو جزء تلك الماهية ، واللفظ المذكور دال عليه بالتضمن ، وله معنى يلزمه خارج عنه[1] ؛ فهو اللازم لتلك الماهية الخارج عنها ، واللفظ يدل عليه بالالتزام ، وتلك الماهية التى فى الذهن ، هى بحسب مايتصوره الذهن من صفات الموصوف ، تكثر تارة وتقلّ تارة ، وتكون تارة مجملة وتارة مفصلة . وأما الصفات اللازمة للموصوف فى الخارج فكلها لازمة له ، لا تقوم ذاته مع عدم شىء منها ، وليس منها شىء يسبق الموصوف فى الوجود العينى ، كما قد

---

(١) م : يلزمه الخارج عنه . والمثبت عن (ق) ، (هـ) .

يزعمونه من أن الذاتى يسبق الموصوف فى الذهن والخارج ، وتلك الصفات هى أجزاء الماهية المتصورة فى الذهن ، كما أن لفظ كل صفة جزء من تلك الألفاظ ، إذا قلت : جسم حساس نامٍ مغتذ متحرك بالإرادة ناطق . وأما الموصوف الموجود فى الخارج كالإنسان ، فصفاته قائمة به حالَّة فيه ، ليست أجزاء الحقيقة الموجودة فى الخارج سابقة عليها سبق الجزء على الكل ، كما يتوهمه من يتوهمه من هؤلاء الغالطين كما قد بسط فى موضعه .

وقول هؤلاء المتكلمين فى الصفات اللازمة « إنها زائدة على حقيقة الموصوف » يشبه قول أولئك « إن الصفات اللازمة العرضية خارجة عن حقيقة / الموصوف » وكلا الأمرين منه تلبيس واشتباه ، حاد[1] بسببه كثير من النظار الأذكياء[2] ، وكثر بينهم النزاع والجدال ، والقيل والقال ، وبَسْط هذا له موضع آخر. ٢١/٣

وإنما المقصود هنا التنبيه على ذلك والله أعلم وأحكم[3] ، وإن كان

---

(١) هـ : فيه تلبيس واشتباه حار . . .

(٢) فى نسخة (هـ) حدث خطأ فى ترتيب الصفحات ويبدو أن المكارى أخطأ فاختصر الصفحات الأولى من هذا القسم حتى ١٣/٣ (بترتيب نسخة ق) ثم بعد أن اختصر نصف الصفحة انتقل فجأة إلى السطور الأخيرة من ١٤/٣ أى ترك أكثر من صفحة كاملة ، واستمر بعد ذلك من ١٤/٣ إلى ٢١/٣ حتى السطر الثالث منها ثم عاد مرة أخرى إلى ١٤/٣ عند عبارة « والمقصود هنا أن هذه البراهين الخمسة . . . » ولكنه لم يلخص أكثر من أربعة سطور ثم عاد إلى ٢١/٣ بعد أن ترك سطرين واستمر بعد ذلك مسافة سطرين ثم عاد مرة أخرى فانتقل إلى ص ١٣/٣ وبدأ من عبارة « كما اعترفوا هم به فإن ماذكروه (فى وسط ١٣/٣) واستمر إلى منتصف ١٤/٣ ثم عاد مرة أخرى : إلى ٢١/٣ إلى نهايتها .

(٣) ذكر محقق نسخة (ق) عند هذا الموضع : « وقع هنا بياض بالأصل فليرجع إلى الأصول السليمة ، فإن العبارة التى هنا غير مستقيمة » .

قد بسط الكلام على ضعفها فى غير هذا الموضع ، مع أن هذا الذى ذكره مستوعب لما ذكره غيره من أهل الكلام من المعتزلة والأشعرية والكرَّامية ومن وافقهم من الفقهاء من أصحاب الأئمة الأربعة وغيرهم[١] فى ذلك .

طريقة الآمدى فى الاستدلال على حدوث العالم .

وكان المقصود ماذكروه فى تناهى الحوادث ، ولهذا لم يعتمد الآمدى فى مسألة حدوث العالم على شىء من هذه الطرق ، بل بيَّن ضعفها ، واحتج بما هو مثلها أو دونها فى الضعف ، وهو أن الأجسام لاتنفك عن الأعراض ، والأعراض لاتبقى زمانين ، فتكون حادثة ، وما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث ، وهذا الدليل مبنى على مقدمتين : على أن كل عرض [فى][٢] زمان ، فهو لايبقى زمانين ، وجمهور العقلاء يقولون : إن هذا مخالف للحس والضرورة ، وعلى امتناع[٣] حوادث لا أول لها ، وقد عرف الكلام فى ذلك ، والوجوه التى ضَعَّفَ بها / الآمديُّ ما احتج به مَنْ قبله على حدوث الأجسام يوافق كثير منها ماذكره الأرموى ، وهو متقدم على الأرموى . ٢٢/٣

فإما أن يكون الأرموى رأى كلامه وأنه صحيح فوافقه ، وإما أن يكون وافق الخاطرُ الخاطرَ ، كما يوافق الحافر الحافر ، أو أن يكون الأرموى والآمدى[٤] أخذا ذلك أو بعضه من كلام الرازى أو غيره . وهذا الاحتمال أرجح ؛ فإن هذين وأمثالهما وقفوا على كتبه التى فيها هذه

---

(١) م : وغيرهما .

(٢) فى : ساقطة من (ق) .

(٣) هـ : والثانية امتناع .

(٤) ق : بل والآمدى .

الحجج ، مع أن تضعيفها مما سبق هؤلاء إليه كثير من النظار . ومن تكلم من النظار ينظر ماتكلم به مَنْ قبله ؛ فإما أن يكون أخذه عنه ، أو تشابهت قلوبهم .

وبكل حال فهما — مع الرازى ونحوه — من أفضل بنى جنسهم من المتأخرين ، فاتفاقهما دليل على قوة هذه المعارضات ، لاسيما إذا كان الناظر فيها ممن له بصيرة من نفسه يعرف بها الحق من الباطل فى ذلك ، بل يكون تعظيمه لهذه البراهين لأن كثيراً من المتكلمين من هؤلاء وغيرهم اعتمد عليها فى حدوث الأجسام ؛ فإذا رأى هؤلاء وغيرَهم من النظار قدح فيها وبيَّن فسادها علم أن نفس النظار مختلفون فى هذه المسالك ، وأن هؤلاء الذين يحتجون بها هم بعينهم يقدحون فيها ، وعلى القدح فيها استقر أمرهم . وكذلك غيرهم قدح فيها ، كأبى حامد الغزالى وغيره .

٢٣/٣ وليس هذا / موضع استقصاء ذكر مَنْ قدح فى ذلك . وإنما المقصود القدح فى هذه المسالك التى يسمونها براهين عقلية ، ويعارضون بها نصوص الكتاب والسنة وإجماع السلف . ثم إن نفس حذاقهم قدحوا فيها .

اعتراض الآمدى على الرازى .

فأما المسلك الأول الذى ذكره الرازى فقال الآمدى[1] : « المسلك السادس لبعض المتأخرين من أصحابنا فى الدلالة على إثبات حدوث الأجسام ، وهو أنه لوكانت الأجسام أزلية ، لكانت فى الأزل : إما أن

---

(١) فى كتابه « أبكار الأفكار » جـ ٢ ، ص ٣٣٨ (نسخة خطية بدار الكتب ، علم الكلام ١٩٥٤) ، ظ ١٩٤ (نسخة خطية بدار الكتب ، علم الكلام ١٦٠٣) .

تكون متحركة أو ساكنة » وساق المسلك إلى آخره[١] . ثم قال[٢] : « وفيه وفى تقريره نظر ؛ وذلك أن القائل يقول[٣] : إما أن تكون الحركة عبارة عن الحصول فى الحيِّز بعد الحصول فى حيز آخر ، والسكون عبارة عن الحصول فى الحيز بعد أن كان فى ذلك الحيز ، أو لاتكون[٤] كذلك . فإن كان الأول فقد بطل الحصر بالجسم[٥] فى أول زمان حدوثه فإنه ليس متحركا لعدم حصوله فى الحيز بعد أن كان [فى حيز آخر وليس ساكناً لعدم حصوله فى الحيز بعد أن كان][٦] فيه ، وإن كان الثانى فقد بطل ماذكره[٧] فى تقرير كون السكون أمراً وجودياً ، ولا محيص[٨] عنه .

فإن قيل : الكلام إنما هو فى الجسم فى الزمن الثانى ، والجسم فى الزمن الثانى ليس[٩] يخلو عن الحركة والسكون[١٠] بالتفسير المذكور ، فهو ظاهر الإحالة ، فإنه إذا / كان الكلام فى الجسم إنما هو فى الزمن ٣/٢٤

---

(١) انظر أبكار الأفكار ، ٢/٣٣٨ - ٣٤٨ (نسخة رقم ١٩٥٤) ، ظ ١٩٤ - ص ١٩٦ (نسخة رقم ١٦٠٣) .

(٢) ابكار الأفكار ٢/٣٤١ (نسخة رقم ١٩٥٤) ، ص ١٩٥ (نسخة رقم ١٦٠٣) .

(٣) ابكار (فى النسختين) : وذلك لأن لقائل أن يقول .

(٤) ابكار الأفكار (فى النسختين) : لا يكون .

(٥) ابكار الأفكار (فى النسختين) : فى الجسم .

(٦) مابين المعقوفتين ساقط من جميع النسخ وزدته من أبكار الأفكار (من النسختين) .

(٧) أبكار الأفكار (فى النسختين) : ماذكروه .

(٨) (هـ) ، أبكار الأفكار (فى النسختين) : ولا مخلص .

(٩) أبكار الأفكار (فى النسختين) : لايخلو .

(١٠)(هـ) ، أبكار الأفكار (فى النسختين) : أو السكون .

الثانى من وجود الجسم ، فالزمن الثانى ليس هو حالة الأزلية[١] ، وعند ذلك لايلزم[٢] أن يكون الجسم أزلا لايخلو عن الحركة والسكون[٣] ».

قال[٤] : « وإن سلمنا الحصر فلم قلتم بامتناع كون الحركة أزلية ؟ وما ذكروه من الوجه الأول فى الدلالة[٥] فإنما يلزم أن لو قيل بأن الحركة الواحدة بالشخص أزلية ، وليس كذلك ، بل المعنى بكون[٦] الحركة أزلية أن أعداد أشخاصها المتعاقبة لا أول لها[٧] ، وعند ذلك فلا منافاة بين كون كل واحدة من آحاد الحركات المشخصة حادثة ومسبوقة[٨] بالغير ، وبين كون جملة آحادها أزلية[٩] بمعنى أنها متعاقبة إلى غير النهاية » .

قال[١٠] : « وماذكروه فى الوجه الثانى باطل أيضاً ، فإن كل واحدة من الحركات الدورية وإن كانت مسبوقة بعدم لا بداية له ؛ فمعنى اجتماع الأعدام السابقة على كل واحدة من الحركات فى الأزل : أنه لا أول لتلك الأعدام ولا بداية ، ومع ذلك فالعدم السابق على كل

---

(١) فى (م) ، (ق) ليس هو الإحالة الأولية ، والتصويب من (هـ) ، ومن نسختى الأبكار .

(٢) أبكار الأفكار (فى النسختين) : فلا يلزم .

(٣) أبكار (فى النسختين) : أو السكون .

(٤) بعد الكلام السابق مباشرة جـ ٢ ص ٣٤٢ (نسخة رقم ١٩٥٤) ، ص ١٩٥ (نسخة رقم ١٦٠٣) .

(٥) أبكار الأفكار : (فى النسختين) : من الدلالة .

(٦) أبكار الأفكار (نسخة رقم ١٩٥٤) : تكون .

(٧) أبكار الأفكار (فى النسختين) : لا واحد لها .

(٨) أبكار الأفكار (فى النسختين) : حادثة مسبوقة .

(٩) أزلية : ساقطة من نسختى الأبكار .

(١٠) بعد الكلام السابق مباشرة ٢/٣٤٢ - ٣٤٣ (نسخة رقم ١٩٥٤) ، ص ١٩٥ (نسخة رقم ١٦٠٣) .

حركة وإن كان لا بداية له ، فيقارنه وجود حركات قبل الحركة المفروضة لانهاية لها على جهة التعاقب » (١ أى : يعاقبه وجود حركات لانهاية لها قبل الحركة المفروضة ١) « وليس فيه مقارنة السابق للمسبوق . وعلى هذا فيكون [٢] الكلام فى العدم السابق على حركة حركة [٣] ، وعلى هذا / فحصول شىء من الموجودات الأزلية مع هذه الأعدام أزلا على هذا النوع [٤] لا يكون ممتنعا ؛ إذ ليس فيه مقارنة السابق للمسبوق على ماعرف [٥] » .

٢٥/٣

قال [٦] : « وفيه دقة فليتأمل » .

تعليق ابن تيمية

قلت [٧] : هذا هو الاعتراض الذى ذكره الأرموى ، وقد ذكره غيرهما ، والظاهر أن الأرموى تلقى هذا عن الآمدى . وهم يقولون : اجتماع الأعدام لامعنى له سوى أنها مشتركة فى عدم البداية والأولية ؛ وحينئذ فعدم كل حركة يمكن أن يقارنه وجود أخرى ، وليس فيه مقارنة السابق للمسبوق . وهذا الذى قالوه صحيح . لكن قد يقال : هذا الاعتراض إنما يصح لو كان احتج بأن فى ذلك مقارنة السابق للمسبوق فقط ، وهو لم يحتج إلا بأن العدمات تجتمع فى الأزل ، وليس معها

(١ - ١) هذا الكلام توضيح من ابن تيمية زيادة على ما فى أبكار الأفكار.

(٢) أبكار الأفكار (فى النسختين) : يكون .

(٣) أبكار الأفكار (فى النسختين) : على كل حركة حركة .

(٤) أبكار الأفكار (فى النسختين) : على هذا النحو .

(٥) أبكار الأفكار (فى النسختين) : على ماعرفت .

(٦) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٧) هـ : قال ابن تيمية قلت .

شيء من الموجودات ؛ إذ لو كان معها موجود لكان هذا الموجود مقارناً لتلك العدمات المجتمعة ، ومنها عدمه ، فاقترن السابق والمسبوق ، فعمدته اجتماعها فى الأزل .

وقد قالوا له : إن عنيت باجتماعها تحققها بأسرها معا حينا ، فهو ممنوع ، لأنه ما من حين يفرض إلا وينتهي واحد منها . وهو يقول : أنا لم أعن باجتماعها فى حين حادثٍ ، ليلزمنى انتهاء واحد منها ، وإنما قلت : هى مجتمعة فى الأزل .

وفصل الخطاب أن يقال : العدم ليس بشيء ، وليس لعدم هذه الحركة حقيقة ثابتة مغايرة لعدم الأخرى ، حتى يقال : إن أعدامها اجتمعت / فى الأزل ، أو لم تجتمع ، بل معنى حدوث كل منها أنها كانت بعد أن لم تكن ، وكون الحوادث كلها مشتركة فى أنها لم تكن لايوجب أن يكون عدم كونها حقائق متغايرة ثابتة فى الأزل . ٢٦/٣

يوضح ذلك أن يقال : أتعنى بكونها مسبوقة بالعدم أن جنسها مسبوق بالعدم ، أو كل واحد منها مسبوق بالعدم ؟ أما الأول فهو محل النزاع ، وأما الثانى فإذا قدر أن كل واحد كان بعد أن لم يكن - والجنس لم يزل كائنا - لم يجز أن يقال : الجنس كائن بعد أن لم يكن ، ولايلزم من كون كل من أفراده مسبوقاً بعدم أن يكون الجنس مسبوقا بالعدم ، إلا إذا ثبت حدوث الجنس ، وهو محل النزاع . وعدم الحوادث هو نوع واحد ينقضى بحسب الحدوث ، فكلما حدث حادث انقضى من ذلك العدم عدم ذلك الحادث ، ولم ينقض عدم غيره ، فالأزلى حينئذ عدم أعيان الحوادث ، كما أن الأزلى عند من يقول بأنه لا

أول لها هو جنس الحوادث ، فجنس وجودها أزلى ، وعدم كل من أعيانها أزلى ، ولا منافاة بين هذا وهذا إلا أن يثبت وجوب البداية ، وهو محل النزاع .

إيراد أحد المتكلمين الدليل على وجه آخر

وبهذا يظهر الجواب عمّا ذكره بعضهم فى تقرير هذا الوجه ، فإن بعضهم لمّا رأى ما أوردوه على ماذكره / الرازى حرّر الدليل[1] على وجه آخر فقال : القول بكون كلٍّ من الحركات الجزئية مسبوقاً بأخرى لا إلى أول يستلزم المحال فيكون محالا .

٢٧/٣

بيان الأول : أن كل واحدٍ منها من حيث إنه حادث يقتضى أن يكون مسبوقاً بعدم أزلى ، لأن كل حادث مسبوق بعدم أزلى ، فهذا يقتضى أن تكون تلك العدمات مجتمعة فى الأزل ، ومن حيث إنه ما من جنس يُفرض إلا ويجب أن يكون فرد منها موجوداً يقتضى ألا تكون تلك العدمات مجتمعة فى الأزل ، وإلا لزم أن يكون السابق مقارناً للمسبوق ، ولاشك أن اجتماعها فى الأزل وعدم اجتماعها فيه متناقضان ، فالمستلزم له محال .

فيقال لمن احتج بهذا الوجه : العدم الأزلى السابق على كل من الحوادث إن جعلته شيئاً ثابتا فى الأزل متميزا عن عدم الحادث الآخر فهذا ممنوع ، فإن العدم الأزلى لا امتياز فيه أصلا ولايُعقل حتى يُقال : إن هناك أعداما ، ولكن إذا حدث حادث عُلم أنه انقضى عدمه الداخل فى ذلك النوع الشامل لها ، وليس شمول جنس الموجودات لها

---

(١) م ، ق : لما رأى ما أورده على ما ذكره الرازى قرر الدليل ، والتصويب من (هـ) .

كشمول جنس العدم للمعدومات ، فإن[١] الموجودات لها امتياز فى الخارج ، فشخص هذا الموجود متميز فى الخارج عن شخص الآخر ، وأما العدم فليس بشىء أصلاً فى الخارج ، ولا امتياز فيه بوجه من الوجوه .

ولكن هذا الدليل قد بُنى على قول من يقول : المعدوم شىء ، / ٢٨/٣ ولايبعد أن يكون الرازى أخذ هذا الوجه من المعتزلة القائلين بهذا ، فإنهم يثبتون المعدوم شيئاً ، فيكون هذا الحادث فى حال عدمه شيئا ، وهذا الحادث فى حال عدمه شيئا ، وحينئذٍ فللحوادث أعدام متميزة ثابتة فى الأزل .

وهؤلاء القائلون بهذا يقولون ذلك فى كل معدوم ممكن ، سواء حدث أو لم يحدث ؛ فإذا قال القائل « للحوادث أعدام أزلية ثابتة فى الأزل متميزة » لم يتوجه إلا على قول هؤلاء ، وهذا القول قد عرف فساده . وبتقدير تسليمه فيجاب عنه بما ذكره هؤلاء ، وهو أن اجتماعه فى الأزل بمعنى غير انتفاء البداية ممتنع ، وعدم البداية ليس أمراً موجودا حتى يعقل فيه اجتماع .

وعلى هذا فيقال : لا نسلم أن الأزل شىء مستقر أو شىء موجود ، وليس للأزل[٢] حد محدود حتى يعقل فيه اجتماع ، بل الأزل عبارة عن عدم الابتداء ، ومالا ابتداء له فهو أزلى ، ومالا انتهاء له فهو أبدى ،

(١) هـ : لأن .

(٢) فى (م) ، (ق) : شىء موجود حتى وليس للأزل . . ، ولاحظ محققا النسختين أن « حتى » زائدة ، وهى ليست فى (هـ) ، فلعل إثباتها كان خطأً من النساخ .

وما من حين يقدر موجوداً إلا وليس هو الأزل ؛ ففى كل حين بعضها موجود وبعضها معدوم ؛ فوجود البعض مقارن لعدم البعض دائما ، وحينئذ فاجتماعها فى الأزل معناه اشتراكها فى أن كل واحد ليس له أوّل ، وعدم اجتماعها فيه معناه أنه لم يزل فى كل حين واحد منها موجودا ، وعدمه / زائلا ، ولا تناقض بين اشتراكها فى عدم الابتداء ، ٢٩/٣ ووجود أشخاصها دائما ، إلا إذا قيل : يمتنع جنس الحوادث الدائمة .

وقد اعترض المستدل بهذا على ما ذكره الآمدى والأرموى فى الوجه الأول .

قال : فإن قلت : الأزلى الحركة الكلية ، بمعنى أن كل فرد منها مسبوق بالآخر ، لا إلى أول ، لا أفرادها الموجودة التى تقتضى المسبوقية بالغير .

ثم **قال** : **قلت** : فحينئذ ماهو المحكوم عليه بالأزلى غير موجود فى الخارج ؛ لامتناع وجود الحركة الكلية فى الخارج ، وما هو موجود منها فى الخارج فهو ليس بأزلى .

ولقائل أن يقول : هذا غلط نشأ من الإجمال الذى فى لفظ الكلى . وذلك أنه إنما يمتنع وجود الكلى فى الخارج مطلقا ، إذا كان مجرداً عن أفراده ، كوجود إنسان مطلق ، وحيوان مطلق ، وحركة مطلقة ، لا تختص بمتحرك . ولا بجهة ولون مطلق ، لايكون أبيض ولا أسود ، ولا غير ذلك من الألوان المعينة . فإذا قدر حركة مطلقة لاتختص بمتحرك معين كان وجودها فى الخارج ممتنعا . وأما الحركات المتعاقبة ، فوجود الكلى فيها هو وجود تلك الأفراد ، كما إذا وجد عدة أناسىّ فوجود

الإنسان الكلى هو وجود أشخاصه ، ولا يحتاج أن يثبت للكلى فى الخارج وجوداً غير وجود أشخاصه ، بل نفس وجود أشخاصه / هو ٣٠/٣ وجوده .

ومعلوم أنه إذا أريد بوجود الكلى فى الخارج وجودُ أشخاصه لا ينازع فيه أحد من العقلاء ، وإن كانوا قد يتنازعون فى أن الكلى المطلق لا بشرط ، وهو الطبيعى : هل هو موجود فى الخارج ، أم لا ؟ وحينئذ فمرادهم بوجود الحركة الكلية فى الخارج هو وجود أفرادها المتعاقبة شيئاً بعد شيء ؛ فكل فرد مسبوق بالغير ، وليس هذا الجنس المتعاقب الذى يوجد بعضه شيئا فشيئا بمسبوق بالغير .

وإن شئت قلت : لا نسلم أن الكلى لا يوجد فى الخارج ، ولكن نسلم أنه لا يوجد فى الخارج كليا ، وهذا هو الكلى الطبيعى ، وهو المطلق لا بشرط ، كمسمى الإنسان لا بشرط ، فإنه يوجد فى الخارج ، لكن معينا مشخصا ، وتوجد أفراده إما مجتمعة وإما متعاقبة ، كتعاقب الحوادث المستقبلة ، فوجود الحركات المعينة كوجود سائر الأشياء المعينة ، ووجود مسمى الحركة كوجود سائر المسميات الكلية ، والمحكوم عليه بالأزلية هو النوع الذى لايوجد إلا شيئا فشيئا ، لايوجد مجتمعا .

فإن قال القائل « مسمى الحركة ليس بموجود فى الخارج على وجه الاجتماع ، كما يوجد من أفراد الإنسان » فقد صدق ، وإن قال « إنه لا يوجد شيئا فشيئا » فهذا ممنوع . ومن قال ذلك لزمه أن لا يوجد فى الخارج حركة أصلا ، لا متناهية ولا غير متناهية ، وهذا مخالف للحس والعقل . وقد / تفطن ابن سينا لهذا الموضع ، وتكلم فى وجود الحركة ٣١/٣

بكلام له ، وقد نقله عنه الرازى وغيره ، وقد تكلمنا عليه وبيَّنا فساده فيما سيأتى إن شاء الله .

قال الآمدى[(١)] : « وباقى الوجوه فى الدلالة ماذكرناه[(٢)] فى امتناع حوادث غير متناهية فى إثبات واجب الوجود ، وقد ذكرت[(٣)] فلا حاجة إلى إعادتها » .

وهو قد ذكر قبل ذلك فى امتناع مالا يتناهى أربعة طرق ، فزيَّفها واختار طريقا خامسا ، الأول[(٤)] : التطبيق ، وهو أن يقدر جملة « فلو كان ماقبلها[(٥)] لا نهاية له ، فلو فرضنا زيادة متناهية على الجملة المفروضة ، ولتكن الزيادة عشرة مثلا ، فالجملة الأولى : إما أن تكون مساوية لنفسها مع فرض الزيادة عليها[(٦)] ، أو أزيد ، أو أنقص . والقول المساواة والزيادة محال ؛ فإن الشيء[(٧)] لا يكون مع غيره كهو لا مع غيره ، ولا أزيد . وإن كانت الجملة الأولى ناقصة بالنظر إلى الجملة الثانية ، فمن المعلوم أن التفاوت بينهما إنما هو بأمر مُتَناهٍ ، وعند ذلك

(١) فى كتابه « أبكار الأفكار » ٣٣٩/٢ (نسخة دار الكتب ، علم الكلام رقم ١٩٥٤) = ظ ١٩٤ (نسخة دار الكتب ، علم الكلام ، رقم ١٦٠٣) .

(٢) أبكار الأفكار : ماذكرناها .

(٣) أبكار الأفكار : وقد عرفت .

(٤) الكلام التالى لخص فيه ابن تيمية ماجاء فى أبكار الأفكار جـ١ ، ص ١٤٤–١٤٥ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ص ٢٢ (نسخة رقم ١٦٠٣) حيث قال الآمدى : « أما على رأى الفلسفى فلأنهم قالوا : لو فرضنا عللا ومعلولات لا نهاية لها فلنا (فى نسخة رقم ١٩٥٤ : قلنا ، وهو تحريف) أن نفرض الوقوف على الواحد منها) . . .

(٥) أبكار : ماقبله .

(٦) أبكار : مع فرض الزيادة المتناهية عليها .

(٧) أبكار : القول بالمساوات والزيادة محال (فى نسخة رقم ١٦٠٣ : محح (وهو اختصار) إذ الشيء .

فالزيادة لابد أن يكون لها نسبة[١] إلى الباقى بجهة من جهات النسب على نحو زيادة المتناهى على المتناهى .

ومحال أن يحصل بين ماليسا[٢] بمتناهيين النسبة الواقعة بين المتناهيين .

وأيضاً فإنه إذا كانت [٣] إحدى الجملتين أزيد من الأخرى بأمر مُتناهٍ ، فليطبق بين الطرفين الآخرين ، بأن تأخذ من الطرف الأخير من إحدى [٤] الجملتين / عدداً مفروضا ، ومن الأخرى [٥] مثله ، وهلمَّ جرًّا ، فإما أن[٦] يتسلسل الأمر إلى غير النهاية ، فيلزم منه مساواة الأنقص للأزيد فى كلا[٧] طرفيه : وهو محال . وإن قصرت [٨] الجملة الناقصة فى الطرف الذى لا نهاية له فقد تناهت ، والزائدة [٩] إنما زادت على الناقصة بأمر مُتناهٍ ، وكل مازاد على المتناهى بأمر متناه فهو متناه » . ٣٢/٣

قال[١٠] : « وهذا لا يستقيم لا على قواعد الفلاسفة ، ولا على قواعد المتكلمين .

---

(١) أبكار : لابد وأن يكون له نسبة .

(٢) أبكار (نسخة رقم ١٩٥٤) : ما ليس .

(٣)، أبكار : المتناهيين فإذا كانت .

(٤) أبكار : فلنطبق بين الطرفين الأخيرين بأن نأخذ من الطرف من إحدى .

(٥) أبكار (نسخة رقم ١٩٥٤) : ومن الآخر .

(٦) أن : ساقطة من أبكار (نسخة رقم ١٩٥٤) .

(٧) ق : فى كل ، وهو خطأ .

(٨) ق ، م : وإن فرضت ، والمثبت عن (هـ) ، أبكار .

(٩) ق ، م : والزيادة .

(١٠) بعد الكلام السابق مباشرة فى أبكار الأفكار ، ص ١٤٥-١٤٦ (نسخة رقم ١٩٥٤ ، ص ٢٢-ظ٢٢ (نسخة رقم ١٦٠٣) .

أما الفلاسفة فإنهم قضوا بأن كل ماله ترتيب وضعي [١] كالأبعاد والامتدادات ، أو الترتيب الطبيعي [٢] وآحاده موجودة معا كالعلل والمعلولات ، فالقول بعدم النهاية فيه مستحيل ، وما سوى ذلك فالقول بعدم النهاية فيه غير مستحيل ، وسواء كانت آحاده موجودة معا كالنفوس بعد مفارقة الأبدان أو [هي] على التعاقب [٣] والتجدد كالأزمنة والحركات الدورية ، فإن ماذكروه – وإن استمر لهم فيما قضوا فيه [٤] بالنهاية – فهو لازم لهم فيما قضوا فيه [٤] بعدم النهاية ، وعند ذلك فلابد من بطلان أحد الأمرين : إما الدليل إن كان اعتقادهم [٥] عدم النهاية حقا ، وإما اعتقاد عدم النهاية [٦] إن كان الدليل حقا ؛ لاستحالة الجمع » .

٣٣/٣ **قال** [٧] : « وليس لما يذكره الفيلسوف من جهة الفرق / بين العلل والمعلومات والأزمنة والحركات قدح فى الجمع ، وهو قوله : إن مالا ترتيب له وضعا [٨] ، ولا آحاده موجودة معا – وإن كان ترتيبه [٩]

---

(١) أبكار : إلا أن هذا مما لايستقيم على موجب عقايدهم وتحقيق قواعدهم حيث أنهم قضوا بأن كل ماله الترغب الوضعي (فى نسخة رقم ١٩٥٤ : الوصفى) .

(٢) ق ، م : أو ترتيب طبيعي ؛ أبكار : أو الترتب الطبيعي .

(٣) أو هي على التعاقب : كذا فى (هـ) وفى (أبكار) وفى (ق) : وهي على التعاقب ، وفى (م) : أو على التعاقب .

(٤) أبكار : فيما قضوا عليه .

(٥) أبكار : إن كان اعتقاد .

(٦) أبكار : وإما عدم النهاية .

(٧) بعد الكلام السابق مباشرة حـ ١ ص ١٤٦ – ١٤٧ (نسخة رقم ١٩٥٤) ، ظ٢٢ (نسخة رقم ١٦٠٣) .

(٨) أبكار : إن مالا ترتب له وصفاً .

(٩) أبكار : ترتبه .

طبيعيا – فلا يمكن فرض جواز قبوله الانطباق ، وفرض الزيادة والنقصان فيه ، بخلاف مقابله ؛ لأن المحصل يعلم أن الاعتماد على هذا الخيال فى تناهى ذوات الأضلاع ، وفيما له الترتيب الطبيعى وآحاده موجودة معا ، ليس[١] إلا من جهة إفضائه إلى وقوع الزيادة والنقصان بين ماليسا بمتناهيين[٢] ، وذلك إنما يمكن بفرض زيادة على مافرض الوقوف عنده من نقطةٍ ما من[٣] البعد المفروض أو وحدةٍ ما من العدد المفروض ، وعند ذلك فلا يخفى إمكان فرض الوقوف على جملة[٤] من أعداد الحركات والنفوس الإنسانية المفارقة لأبدانها ، وجواز فرض الزيادة عليها بالتوهم مما هو من نوعها ، وإذ ذاك فالحدود[٥] المستعملة فى القياس المذكور فى محل الاستدلال بعينها مستعملة فى صورة الإلزام ، مع اتحاد الصورة القياسية من غير فرق .

وأيضاً ، فليس[٦] كل جملتين تفاوتتا بأمر متناه تكونان متناهيتين[٧] ، فإن عقود الحساب مثلا لا نهاية لأعدادها ، وإن كانت الأوائل أكثر من الثوانى بأمر متناهٍ ، وهذه الأمور – وإن كانت تقديرية ذهنية – فلا خفاء أن وضع القياس المذكور فيها على نحو وضعه فى

(١) ليس : ساقطة من نسخة الأبكار (رقم ١٩٥٤) .

(٢) أبكار (نسخة رقم ١٩٥٤) : بين ليسا متساويين ؛ أبكار (نسخة رقم ١٦٠٣) : بين ليسا بمتناهيين .

(٣) من : ساقطة من « أبكار » .

(٤) أبكار : على جملته .

(٥) أبكار : والحدود .

(٦) أبكار : فإنه ليس .

(٧) أبكار (نسخة رقم ١٩٥٤) : يكون متناهيين ، أبكار (نسخة رقم ١٦٠٣) : يكونان متناهيين .

٣٤/٣ الأمور الموجودة بالفعل ، فلا تتوهمن [١] الفرق واقعا / من مجرد هذا الاختلاف .

والقول بأن مازادت به إحدى الجملتين [على الأخرى] [٢] لابد وأن تكون [٣] له نسبة إلى الثانى غير مسلم ، ولا يلزم من قبول المتناهى لنسبة المتناهى إليه قبولُ غير المتناهى لنسبة المتناهى إليه » .

طرق المتكلمين فى إبطال القول بعدم النهاية : الأول .

قال [٤] : « وأما المتكلم فله فى إبطال القول بعدم النهاية طرق ، الأول [٥] : ما أسلفناه من الطريقة المذكورة ، ويلزم عليه ماذكرناه ، ماعدا التناقض اللازم للفيلسوف من [٦] ضرورة اعتقاد عدم النهاية ، [٧]فيما ذكرناه من الصور ، وعدم اعتقاد المتكلم لذلك ، غير أن المناقضة لازمة للمتكلم من جهة اعتقاده عدم النهاية[٧] فى معلومات الله تعالى ومقدوراته ، مع وجود ماذكرناه من الدليل الدال على وجوب [٨] النهاية فيها » .

قال [٩] : « وما يقال : من أن المعنىَّ بكون [١٠] المعلومات

(١) أبكار : فلا يتوهمن .
(٢) على الأخرى : ساقطة من (ق) ، (م) ، وأثبتها عن (هـ) ، أبكار .
(٣) أبكار : وأن يكون .
(٤) بعد الكلام السابق مباشرة ، فى : أبكار الأفكار ، جـ١ ، ص١٤٧ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ظ ٢٢ (نسخة رقم ١٦٠٣) .
(٥) أبكار : الأولى .
(٦) من : ساقطة من « أبكار » .
(٧ - ٧): ساقط من الأبكار (من النسختين) .
(٨) أبكار : وجود .
(٩) بعد الكلام السابق مباشرة فى : أبكار الأفكار ، حـ١ ، ص١٤٧ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ظ٢٢ (نسخة رقم ١٦٠٣) .
(١٠) أبكار (نسخة رقم ١٩٥٤) : تكون ، أبكار (نسخة رقم ١٦٠٣) : يكون .

والمقدورات غير متناهية صلاحيةُ العلمِ لتعلقه[١] بما يصح[٢] أن يُعلم ، وصلاحية القدرة لتعلقها بكل مايصح أن يُوجد ، وما يصح أن يُعلم ويُوجد غير متناه[٣] ، لكنه من قبيل التقديرات الوهمية ، والتجويزات الإمكانية ، وذلك مما لا يمتنع[٤] كونه غير متناه ، بخلاف الأمور الوجودية ، والحقائق العينية . فلا[٥] أثر له فى القدح أيضا ، فإن هذه الأمور – وإن لم تكن[٦] [من][٧] موجودات الأعيان ، [غير] أنها متحققة[٨] فى الأذهان ، ولا يخفى أن نسبة مافرض استعماله فيما / له وجود ذهنى على نحو استعماله فيما له[٩] وجود عينى[١٠] » . ٣٥/٣

تعليق ابن تيمية

[**قلت**[١١] : التفريق[١٢] بين الشيئين يحتاج إلى ثبوت الوصف الفارق وثبوت تأثيره ، والآمدى سلّم لهم[١٣] الوصف ونازعهم فى كونه مؤثرا .

---

(١) هـ : للتعلق .

(٢) أبكار : بكل مايصح .

(٣) أبكار : غير نهاية .

(٤) ق ، م : مما لايمنع .

(٥) ق ، م : ولا .

(٦) أبكار (نسخة رقم ١٩٥٤) وإن تكن ، أبكار (نسخة رقم ١٦٠٣) : وإن يكن .

(٧) من : ساقطة من (ق) ، (م) .

(٨) ق ، م : لكنها متحققة .

(٩) أبكار (نسخة رقم ١٩٥٤) : فيماثله ، أبكار (نسخة رقم ١٦٠٣) : فيماتله .

(١٠) بعد كلمة عينى يوجد كلام سقط كله من نسخة (م) وورد فى هامش نسخة (ق) غير مرتب (هامش ٣٥/٣ ، هامش ٣٧/٣) وأثبته عن (ق) مع مقابلته على (هـ) وقد استفدت منها ترتيب الكلام وتصويب بعض عباراته .

(١١) هـ : قال ابن تيمية : قلت .

(١٢) هـ : والتفريق .

(١٣) لهم : ساقطة من (هـ) .

والتحقيق أن ماذكروه من الوصف متوجه فى القدرة ، فإن تعلقها بالمعدوم من باب التجويز ، (١ بخلاف العلم فإن فساد تعلقه بالمعدوم (٢) ليس من باب التجويز ١) ، فإن المعدوم (٣) هنا معلوم للعالم ، ليس المراد بذلك أن ثمَّ صفة تصلح أن يُعلم بها المعدوم (٤) إذا وُجِد ، بل هو معلوم قبل وجوده ، بخلاف القدرة فإن تعلقها بالمعدوم معناه أنها صفة صالحة لتعلق المعدوم إذا وُجد (٥) .

قلت : وأيضا (٦) فإن قول القائل : المعنىّ بكون (٧) المعلومات والمقدورات غير متناهية هو صلاحية العلم والقدرة للتعلق ، وهو وإن سُلِّم فى القدرة ، فلا يُسلَّم فى العلم ، فإن الكلام ليس هو فى إمكان العلم بها،بل فى العلم الذى يُقال إنه علم موجود أزلى متعلق بما لا نهاية له ، وهذا أمر موجود .

وعن هذه الشبهة صار طائفة من النظَّار إلى استرسال العلم على آحاد نوع العَرَض ، كما قاله أبو المعالى ، وحُكِيَ ذلك عن أبى الحسين البصرى وداود الجواربى (٨) .

(١-١) : ساقط من (هـ) .

(٢) ق : بالمعلوم ، والكلمة ليست فى (هـ) ، ولعل ما أثبته هو الصواب .

(٣) ق : المعلوم ، والتصويب من (هـ) .

(٤) ق : المعلوم ، وفى (هـ) كتبت الكلمة « المعدوم » ثم بدت كأنها صوبت إلى « المعلوم » ، وأرجو أن يكون ما أثبته هو الصواب .

(٥) ق : تتعلق بالمقدور إذا وجد .

(٦) ق : قلت أيضا ؛ هـ : وأيضا .

(٧) عبارة « المعنى بكون » ليست فى (هـ) .

(٨) ق : وداود الخوارزمى . وقال ابن حجر عن داود الجواربى فى لسان الميزان (٤٢٧/٢) : « رأس فى الرافضة والتجسيم من مرامى جهنم . قال أبو بكر بن أبى عوف : سمعت يزيد بن هارون يقول : الجواربى =

قال أبو المعالى : « الأجسام جنس واحد ، والأعراض أجناسها محصورة ، وأفراد الجنس غير محصورة » قال : « فلا يجوز وجود أجناس لا تتناهى ، لأنه يجب حينئذ [١] وجود مالا يتناهى فى العلم ، والدليل دال على نفى النهاية فى هذا وهذا » [٢] . قال : « وأما آحاد الأعراض فإن العلم يسترسل عليها استرسالا ، وأما الجواب بصلاحية التعلق فهو جواب الشهرستانى ونحوه » .

الثانى

قال [٣] : « الطريق الثانى - يعنى فى بيان امتناع مالا نهاية له [٤] - قوله : لو وجد [٥] أعداد لا نهاية لها لم تخل [٦] : إما أن تكون شفعا أو وترا ، أو شفعا ووترا معا ، أو لا شفعا ولا وترا [٧] ، فإن كانت شفعا فهى تصير وترا بزيادة واحد ، وإن كانت [٨] وترا فهى تصير شفعاً بزيادة واحد ، وإعواز [٩] الواحد لما لا يتناهى محال ، وإن

= والمريسى كافران » وذكر ابن حجر أن داود لاتعلم له رواية للحديث . وذكر ابن الأثير فى « اللباب فى تهذيب الأنساب » ٢٩١/٢ ماقال السمعانى عن داود وهو : « وعنه (أى عن هشام بن سالم الجواليقى) أخذ داود الجوار بى قوله إن معبوده له جميع أعضاء الإنسان إلا الفرج واللحية » وانظر عن داود الجوار بى ومذهبه فى التجسيم : الملل والنحل ١٦٧/١ ؛ الفرق بين الفرق ، ص ١٤٠ ؛ التبصير فى الدين ، ص ٧١ ؛ الانتصار للخياط ، ص ٥٤ ؛ تلبيس لابن الجوزى ، ص ٨٧ ؛ أصول الدين لابن طاهر ، ص ٧٤ .

(١) هـ : لأنه حينئذ يجب .

(٢) هـ : والدليل الدال على نفى النهاية ينفى النهاية فى هذا .

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة فى : أبكار الأفكار حـ ١ ، ص١٤٧-١٤٨ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ظ٢٢ (نسخة رقم ١٦٠٣) .

(٤) الجملة المعترضة زيادة من ابن تيمية ليست فى « أبكار » .

(٥) أبكار (نسخة رقم ١٩٥٤) : لو وجدت .

(٦) أبكار : لم يخل .

(٧) أبكار : أو لاشفع ولاوتر .

(٨) أبكار : فإن كانت .

(٩) أبكار : وإعزال .

كانت شفعا ووترا فهو محال [١] ؛ لأن الشفع ما يقبل الانقسام بمتساويين ، والوتر غير قابل لذلك ، والعدد الواحد لا يكون قابلا لذلك وغير قابل له معا [٢] ، وإن لم يكن شفعا ولا وترا ، فيلزم منه وجود واسطة بين النفى والإثبات ، وهو محال ، وهذه المحالات إنما لزمت من القول بعدد لانهاية له ، فالقول به محال » .

قال [٣] : « وهو من النمط الأول فى الفساد [٤] ، لوجهين :

٣٦/٣ الأول : قد لا نسلم استحالة الشفعية أو / الوترية [٥] فيما لا نهاية له ؛ والقول بأن مالا يتناهى لا يعوزه الواحد الذى به يصير شفعا [٦] إن كان وترا أو وترا إن كان شفعا ، فدعوى مجردة ، ومحض استبعاد لا دليل عليه .

الوجه الثانى : أنه يلزم عليه عقود الحساب ، ومعلومات الله [تعالى] [٧] ومقدوراته ، فإنها غير متناهية إمكانا ، مع إمكان إجراء [٨] الدليل المذكور فيها » .

تعليق ابن تيمية **قلت** : ولقائل أن يقول : أما الوجه الأول فضعيف ؛ فإن كون مالا

---

(١) أبكار : وهو محال .

(٢) معا : ساقطة من أبكار .

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة فى : أبكار الأبكار ، جـ ١ ، ص ١٤٨ (نسخة رقم ١٩٥٤) ، ظ ٢٢ (نسخة رقم ١٦٠٣) .

(٤) أبكار : فى الفساد الأول .

(٥) أبكار (نسخة رقم ١٩٥٤) : الأول أنه قد لايتم استحالة الشافعية والوترية ، أبكار (نسخة رقم ١٦٠٣) : الأول أنه قد لاتم استحالة الشفعية والوترية .

(٦) أبكار : والقول بأن ما لانهاية له لايعوزه الواحد الذى يصير به شفعا .

(٧) تعالى : ساقطة من (ق) ، (م) .

(٨) أبكار : أجزاء ؛ هـ : الكلمة غير منقوطة .

يتناهى مُعْوزًا للواحد كالمعلوم فساده بالضرورة ، بل يمكن أن يقال : مالا يتناهى لا يمكن أن يكون لاشفعا ولا وترا ؛ لأن الشفع والوتر نوعا جنس العدد المحصور الذى له طرفان : مبدأ ، ومنتهى . فأما إذا قدر مالا مبدأ له ولا منتهى له فليس عددا محصورا ؛ فلا يكون شفعا ولا وترا ، كما يقوله المسلمون وغيرهم من أهل الملل فيما يحدثه الله تعالى فى المستقبل من نعيم الجنة : إنه لا شفع ولا وتر .

وهذا أيضا قول الفلاسفة الطبيعية والإلٰهية : إن مالا نهاية له لا يكون شفعا ولا وترا ؛ وذلك أن مالا نهاية له ليس له طرفان . والشفع : مايقبل الانقسام بقسمين متساويين ، وهذا إنما يعقل فيما له طرفان منتهيان ، وإذا لم يمكن أن يكون شفعا لم يمكن أن يكون وترا .

وأما عقود الحساب فالمقدر منها فى الذهن محصور متناهٍ ، وما لا يتناهى لاتقدره الأذهان ، بل كل مايضعفه الذهن من عقود الحساب فهو متناهٍ ، والمراتب فى / نفسها متناهية ، ولكن إحدى[1] المرتبتين لو وجدت أفرادها فى / الخارج لكانت أكثر من الأولى ، وليس ذلك تفاوتا فى أمور موجودة ، لا فى الأذهان ولا فى الأعيان .

٣٧/٣

٣٨/٣

قال أبو الحسن الآمدى[2] : « الطريق الثالث : أنه لو وجد أعداد لا نهاية لها ، فكل واحد منها محصور بالوجود ، فالجملة محصورة بالوجود ، ومالا يتناهى لا ينحصر بحاصر » .

الثالث

---

(١) هـ : أحد .

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة ، حـ١ ، ص١٤٨ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ظ ٢٢ (نسخة رقم ١٦٠٣) .

قال[١] : « وهو أيضاً فاسد لثلاثة أوجه :

الأول : لانسلم[٢] أن الوجود زائد على الموجود[٣] ، حتى يقال : يكون الوجود حاصرًا له ، بل الوجود هو ذات الموجود وعينه على مايأتي .

الثاني : وإن كان زائداً[٤] على كل واحد[٥] من آحاد الجملة ، فلا نسلم[٦] كونه حاصراً ، بل عارض مقارن لكل واحد[٧] من الآحاد ، والمعارض المقارن للشيء لا يكون حاصراً له .

الثالث : سلمنا أن الوجود حاصر لكل واحد من آحاد الجملة ، ولكن[٨] لانسلم أن الحكم على الآحاد يكون حكما على الجملة ، ولهذا يصدق أن يُقال لكل واحد من آحاد الجملة : إنه جزء الجملة ، ولا يصدق على الجملة أنها جزء الجملة » .

تعليق ابن تيمية

ولقائل أن يقول : فى إفساد هذا الوجه أيضا : قول القائل « إنه محصور فى الوجود » أيريد به أن هناك سوراً موجودًا حَصَرَ مايتناهى أو مالا يتناهى[٩] بين طرفيه ، أم يريد به أنه موصوف بكونه موجوداً ؟ فإن

(١) بعد الكلام السابق مباشرة ، حـ١ ، ص١٤٨-١٤٩ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ظ٢٢- ص٢٣ (نسخة رقم ١٦٠٣) .

(٢) أبكار : أنا لا نسلم .

(٣) أبكار : على الماهية .

(٤) أبكار : وإن كان الموجود زائدًا .

(٥) أبكار : على كل واحد واحد .

(٦) أبكار : ولانسلم .

(٧) أبكار : لكل واحد واحد .

(٨) أبكار : لكن .

(٩) هـ : ومالا يتناهى .

أراد الأول فهو باطل ؛ فإنه ليس للموجودات شيء خارج عن الموجودات يحصرها . سواء قيل : إنها متناهية أو غير متناهية ، وإن قيل : إن كل واحد مما لايتناهى من الموجودات هو / موجود ؛ فهذا حق . ٣٩/٣

فإذا سمي المسمى هذا حصراً كان هذا إطلاقا لفظيا ، وكان قوله حينئذ « مالا يتناهى لايكون محصورا » بمنزلة قوله « لايكون موجودا » وهذا محل النزاع ، فقد غير العبارة ، وصادر على المطلوب . ثم مالا يتناهى فى المستقبل موجود باتفاق أهل الملل وعامة الفلاسفة ، ولم ينازع فى ذلك إلا من شذ كالجهم وأبى الهذيل ونحوهما ممن هو مسبوق بإجماع المسلمين ، محجوج بالكتاب والسنة ، مخصوم بالأدلة العقلية ، مع مخالفة جماهير العقلاء من الأولين والآخرين ، وهو مع هذا محصور بالوجود ، كما أن مالا يتناهى فى الماضى محصور بالوجود ، لكنهم يفرقون بأن الماضى دخل فى الوجود ، بخلاف المستقبل ، ومنازعوهم يقولون : الماضى دخل ، ثم خرج ، فصارا جميعا معدومين ، والمستقبل لم يدخل فى الوجود ، وهو تفريق صورى ، حقيقته أن الماضى كان وحَصَلَ ، والمستقبل لم يحصل بعد .

فيقال لهم : ولم قلتم : إن كل ما حصل وكان يمتنع أن يكون دائما لم يزل ؟ وهو وإن كان متناهيا من الجانب الذى يلينا فالمستقبل أيضاً مُتناهٍ فى هذا الجانب ، وإنما الكلام فى / الطرفين الآخرين . ٤٠/٣

وأيضاً فالحوادث الماضية عُدِمت بعد وجودها ، فهى الآن معدومة ، كما أن الحوادث المستقبلة الآن معدومة ، فلا هذا موجود ،

ولا هذا موجود الآن ، وكلاهما له وجود فى غير هذا الوقت ، ذاك فى الماضى ، وهذا فى المستقبل ، وكونُ الشىء ماضيا ومستقبلا أمر إضافى بالنسبة إلى مايقدر متأخراً عن الماضى ومتقدما على المستقبل ، وإلا فكل ماض قد كان مستقبلا ، وكل مستقبل سيكون ماضيا ، كما أن كل حاضر قد كان مستقبلا ، وسيصير ماضيا .

الرابع

قال الآمدى[١] : « الطريق الرابع : أنه لو وجد مالا يتناهى[٢] ، فما من وقت يقدر إلا وهو مُتناهٍ فى ذلك الوقت ، وانتهاء مالا يتناهى محال »[٣] .

قال[٤] : « وهو أيضا غير سديد ؛ فإن الانتهاء من أحد الطرفين – وهو الأخير – وإن سلّمه[٥] الخصم ، فلا يوجب النهاية فى الطرف الآخر . ثم يلزم عليه عقود الحساب ، ونعيمُ أهلِ الجنة ، وعذاب أهل النار ، فإنه وإن كان متناهيا من طرف الابتداء فغير مُتناه إمكانا فى طرف الاستقبال » .

تعليق ابن تيمية

قلت : هذا الوجه من جنس الوجه السادس الذى ذكره الرازى[٦] ، وهو أنه : « لو كانت الحوادث الماضية غيرَ متناهية كان

---

(١) بعد كلامه السابق مباشرة حـ١ ، ص١٤٩ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ص٢٣ (نسخة رقم ١٦٠٣) .

(٢) أبكار : أنه لو وجد (فى نسخة رقم ١٩٥٤ : لو وجدت) علل ومعلولات لانهاية لها .

(٣) أبكار : فما من وقت يقدر إلا والعلل والمعلولات منتهية إليها وانتهاء مالا نهاية لها محال .

(٤) بعد كلامه السابق مباشرة فى نفس الموضعين .

(٥) أبكار : ولو سلمه .

(٦) فى « الأربعين فى أصول الدين » عند الكلام على المسألة الرابعة « فى أن الله تعالى قديم أزلى باقٍ سرمدى » ولعل الصواب القول : من جنس الوجه الثانى الذى ذكره الرازى ، وانظر الأربعين ، ص٩٣ .

وجود اليوم موقوفا على انقضاء مالا نهاية له ، وانقضاء مالا نهاية له محال ، والموقوف على المحال محال[١] » .

وقد اعترض عليه الأرموى[٢] بما اعترض به هو وغيره ، بأن انقضاء مالا نهاية له محال .

وأما / انقضاء مالا بداية له ففيه النزاع ، وهو من جنس جواب الآمدى ؛ فإن الانتهاء الذى يسلمه الخصم هو من أحد الطرفين دون الآخر ، والآخر هو الابتداء . وقد تقدم ذلك . ٤١/٣

كلام آخر للآمدى

ثم قال الآمدى[٣] : « والأقرب فى ذلك أن يقال : لو كانت العلل والمعلولات غير متناهية ، وكل[٤] واحد منها ممكنا على ماوقع به الفرض ، فهى : إما متعاقبة ، وإما مَعاً[٥] ، فإن كانت متعاقبة فقد قيل : إن ذلك محال ، لوجوه ثلاثة[٦] .

الأول : أن[٧] كل واحد منها يكون مسبوقا بالعدم ، والجملة مجموع الآحاد ، فالجملة مسبوقة[٨] بالعدم ، وكل جملة مسبوقة

---

(١) عبارة الرازى فى الأربعين ، ص٩٣ : « إنه إن كان يتوقف حصول اليوم على أن ينقضى قبله مالا نهاية له ، وانقضاء غير المتناهى محال ، والموقوف على المحال محال » .

(٢) فى لباب الأربعين ، ظ٣٠ .

(٣) بعد كلامه السابق مباشرة ، حـ١ ، ص١٤٩–١٥٠ (نسخة رقم ١٩٥٤) ، ص٢٣ (نسخة رقم ١٦٠٣) .

(٤) أبكار (نسخة رقم ١٩٥٤) : لكل ، وهو خطأ .

(٥) أبكار : فهى إما متعاقبة أولا .

(٦) أبكار : لثلاثة أوجه .

(٧) أبكار : هو أن .

(٨) أبكار : فالجملة تكون مسبوقة .

بالعدم ، فلوجودها أول تنتهى إليه [(١)] ، وكل مالوجوده أول ينتهى إليه فالقول بكونه غير مُتناهٍ محال .

الثانى : أن [(٢)] كل واحد منها يكون مشروطا فى وجوده بوجود علته قبله ، ولا يوجد حتى توجد علته ، وكذلك [(٣)] الكلام فى علته بالنسبة إلى علتها ، وهلمَّ جرًّا .

فإذا قيل بعدم النهاية فقد تعذر الوقوف على شرط الوجود ، فلا وجود لواحد منها . وهذا كما إذا [(٤)] قيل : لا أعطيك درهما إلا وقبله درهم ، فإنه لَمَّا كان إعطاء الدرهم مشروطا بإعطاء درهم قبله ، وكذلك فى إعطاء كل درهم يفرض إلى غير النهاية ؛ كان الإعطاء محالا .

الثالث : هو أن القول بتعاقب العلل والمعلولات يجر إلى [(٥)] تأثير العلة بعد عدمها فى معلولها [(٦)] ، وتأثير المعدوم فى الموجود محال » .

قال [(٧)] : « وهذه الحجج مما لا مثبت لها [(٨)] .

أما الأولى فلأنه لا يلزم من سبق / العدم على كل واحد من الآحاد ٤٢/٣

(١) أبكار : ينتهى إليه .
(٢) أبكار : هو أن .
(٣) أبكار : فلا يوجد حتى توجد علته وكذا .
(٤) إذا : ساقطة من « أبكار » .
(٥) أبكار : يجرا إلى .
(٦) أبكار : تأثير العلة فى معلولها بعد عدمها .
(٧) بعد كلامه السابق مباشرة فى : أبكار الأفكار ، حـ١ ، ص١٥٠ (نسخة رقم ١٩٥٤) ، ص ٢٣ (نسخة رقم ١٦٠٣) .
(٨) أبكار : وهذه الحجة مما لا يثبت لها ، وهو تحريف . وفى (هـ) : وهذه الحجج مما لاثبت لها .

سَبْقُه على الجملة [فإن الحكم على الآحاد لايلزم أن يكون حكما على الجملة] [١] كما سبق تحقيقه [٢] .

وأما الثانى [٣] فإنما يلزم أن لو كان ماتوقف عليه الموجود [٤] وهو شرط فى الوجود غيرَ موجودٍ [٥] ، كما فى المثال المذكور . وأما إن كان موجودا فلا يلزم امتناع وجود المشروط . والقول بأن الشرط غير موجود محل النزاع ، فلا تقبل الدعوى به من غير دليل .

وأما الثالثة فإنما تلزم أيضا أن [٦] لو كان معنى التعاقب وجود المعلول بعد عدم علته ، وليس كذلك ، بل معناه : وجودُ المعلولِ متراخيا [٧] عن وجود علته مع بقاء علته موجودة إلى حال وجوده ، وبقاؤه[٨] موجودا [٩] بعد عدم علته ، وكذلك فى كل علة مع معلولها ، وذلك لا يلزم منه تأثير المعدوم فى الموجود ، ولا أن تكون العلل والمعلولات موجودة معا ، وذلك متصور فى العلل الفاعلة بالاختيار » .

قال [١٠] : « والأقرب فى ذلك أن يُقال : لو كانت العلل والمعلولات

(١) مابين المعقوفتين ساقط من (م) ، وهو فى (ق) وفى « أبكار » .
(٢) تحقيقه : ساقطة من « أبكار » .
(٣) أبكار : وأما الثانية .
(٤) هـ ، أبكار : الوجود .
(٥) أبكار : وغير موجود .
(٦) أبكار : فإنما يلزم أن لو (وكلمة يلزم غير منقوطة فى هـ) .
(٧) أبكار : بل معناه وجوده المعلول مراخيا .
(٨) وبقاؤه : كذا فى (هـ) وفى « أبكار » . وفى (ق) ، (م) : وبقائه .
(٩) أبكار (نسخة رقم ١٩٥٤) : موجود ، وهو خطأ .
(١٠) بعد كلامه السابق مباشرة فى أبكار الأفكار ، حـ١ ص١٥٠-١٥١ (نسخة رقم ١٩٥٤) ، ص٢٣ (نسخة رقم ١٦٠٣) .

متعاقبة ، فكل واحد منها حادث لا محالة . وعند ذلك فلا يخلو[(١)] : إما أن يقال بوجود شيء منها فى الأزل ، أو لا وجود لشيء منها فى الأزل ؛ فإن كان الأول فهو ممتنع ؛ لأن الأزلى لا يكون مسبوقا بالعدم . والحادث مسبوق بالعدم ، فلو كان شيء منها فى الأزل لكان مسبوقا[(٢)] بالعدم ضرورة كونه حادثا ، وغير حادث ضرورة كونه أزليا[(٣)] ، وإن كان الثانى فجملة العلل / والمعلولات مسبوقة بالعدم ضرورة أن[(٤)] لاشيء منها فى الأزل ، ويلزم من ذلك أن يكون لها ابتداء ونهاية غير متوقف على سبق غيره عليه ، وهو المطلوب » . ٤٣/٣

تعليق ابن تيمية

قلت : هذا الوجه هو الوجه الثالث الذى ذكره الرازى ، حيث قال[(٥)] : « إما أن يقال : حصل فى الأزل شيء من هذه الحركات ، أو لم يحصل ، فإن لم يحصل فى الأزل شيء من هذه الحركات[(٦)] وجب أن يكون[(٧)] لمجموع هذه الحركات والحوادث بداية وأول ، وهو المطلوب . وإن حصل فى الأزل شيء من هذه الحركات ، فتلك الحركة الحاصلة فى الأزل إن لم تكن مسبوقة بغيرها كانت تلك الحركة أولَ الحركات ، وهو المطلوب ، وإن كانت مسبوقة بغيرها لزم أن يكون الأول[(٨)] مسبوقا بغيره ، وهو محال » .

(١) ق ، م : لايخلو .

(٢) ق ، م : فلو كان شيء منها فى الأزل مسبوقا لكان مسبوقا . والمثبت عن (هـ) و « أبكار » .

(٣) أبكار : وغير مسبوق بالعدم ضرورة كونه أزلياً .

(٤) أبكار : أنه .

(٥) ف : الأربعين فى أصول الدين ص١٤ عند كلامه على البرهان الثالث فى إثبات حدوث الأجسام .

(٦) الأربعين : من هذه الحركات والحوادث .

(٧) الأربعين : أن تكون .

(٨) الأربعين : الأزل .

اعتراض الأرموى

وقد اعترض أبو الثناء الأرموى على هذا [١] بأنه « ليس شىء من [٢] الحركات الجزئية أزليًّا ، بل كل واحدة منها حادثة ، وإنما القديم الحركة الكلية بتعاقب [٣] الأفراد الجزئية ، وهى ليست مسبوقة بغيرها ، فلا يلزم [٤] أن يكون لكل الحركات الجزئية أول » .

وبيان هذا الاعتراض - فيما ذكره الآمدى - أن يُقال : قوله « إما أن يقال بوجود شىء منها فى الأزل ، أو لا وجود لشىء منها فى الأزل » جوابُهُ : أنه ليس شىء بعينه موجودًا فى الأزل ، ولكن الجنس لم يزل متعاقبا ، وحينئذ يندفع ماذكره على التقديرين : أما الأول فإنه قال : لو كان شىء منها موجودا فى الأزل لكان مسبوقا / بالعدم غير مسبوق ٣/٤٤ بالعدم ، وهذا إنما يلزم إذا قيل فى واحد من الحوادث المتعاقبة : إنه قديم أزلى ، وهذا لا يقوله عاقل .

وأما التقدير الثانى ، فقوله : « وإن كان الثانى ، فقول القائل : العلل والمعلومات المتعاقبة أو غيرها من الحوادث المتعاقبة تكون مسبوقة بالعدم » [٥] إنما يلزم إذا قيل : إن جنسها ليس بقديم ولا أزلى ، وهذا محل النزاع .

وحقيقة الأمر أن قول القائل : « إما أن يقال بوجود شىء منها فى

---

(١) فى لباب الأربعين ، ص٨ .

(٢) لباب الأربعين : ولقائل أن يقول ليس شىء من .

(٣) لباب الأربعين : بتعاقب ، وهو تحريف .

(٤) لباب الأربعين : ولم يلزم .

(٥) عبارة الآمدى التى سبقت قبل قليل هى : « وإن كان الثانى فجملة العلل والمعلولات مسبوقة بالعدم ضرورة » .

الأزل ، أو لا وجود لشيء منها فى الأزل » معناه : إما أن شيئا منها قديم أزلى ، أو ليس شيء منها قديما أزليا . وهذا اللفظ محتمل ، فإن أراد به أن واحداً من الحوادث المتعاقبة يكون قديما أزليا ، فهذا لا يقولونه ، وإن أراد أن جنسها لم يزل يحدث شيئا بعد شيء ، وأنه لا أول للجنس ، بل الجنس قديم أزلى ، فهذا هو الذى يقولونه . وحينئذ فلا يلزم من نفى الأزلية عن واحد نفيهَا عن الجنس .

وذلك أن معنى الأزل ليس هو شيئا له ابتداء محدود حتى يُقال : هل حصل شيء منها فى ذلك المبدأ المحدود ؟ بل معنى الأزل هو معنى القدم ، ومعناه : مالا ابتداء لوجوده ، ولايُقدِّر الذهن غايةً إلا كان قبل تلك الغاية ، فإذا قال القائل : « هل وجد شيء من هذه الحوادث فى الأزل » كان معناه : هل منها قديم لا أول لوجوده لم يزل موجودا ؟

والمثبت لذلك إنما يقول : لم يزل الجنس موجودا شيئا بعد شيء ، كما يقوله المسلمون / وجمهور الناس غيرهم فى الأبد ، فيقولون : إنه لا يزال جنس الحوادث يحدث شيئا بعد شيء ، فلو قال القائل : « الحوادث المنقضية لاتكون أبدية ولا تكون فيما لا يزال ؛ لأنه إما أن يوجد شيء منها فى الأبد ، أو لا وجود لشيء منها فى الأبد ؛ فإن كان الأول فهو ممتنع ؛ لأن الأبدى لا يكون منقضيا ، بل لايزال موجودا ، وإن كان الثانى فجملة المنقضيات ملحوقة بالعدم ، وما كان ملحوقا بالعدم لم يكن أبديا ؛ لأن الأبدى هو مالا يلحقه العدم ، كما أن الأزلى مالا يسبقه العدم » كان الجواب عن قول هذا القائل بأن يُقال : الأبدى

٤٥/٣

هو جنس الحوادث المنقضية ، لا واحد واحد منها . والجنس لا يلحقه العدم وإن لحق آحاده ، كما قال تعالى : ﴿ إِنَّ هَٰذَا لَرِزْقُنَا مَا لَهُ مِن نَّفَادٍ ﴾ [سورة ص : ٥٤] وقال تعالى : ﴿ أُكُلُهَا دَائِمٌ ﴾ [سورة الرعد : ٣٥] فالدائم : هو الجنس ، وكذلك الذى لا نفاد له هو الجنس ، لا كل واحد من أعيان الرزق والمأكولات .

نقول أخرى عن الآمدى .

وقد أورد الآمدى على نفسه سؤالا وأجاب عنه ، **فقال**[(١)] : « قولكم : إن لم يوجد شيء منها فى الأزل فلها أول وبداية ؛ فنقول : لا يلزم من كون كل واحدٍ من العلل والمعلولات غير موجود[(٢)] فى الأزل أن تكون الجملة غير أزلية ؛ فإنه لا يلزم من الحكم على الآحاد أن يكون حكما على الجملة ، بل جاز أن يكون كل واحدٍ من آحاد الجملة غير أزلى ، والجملة أزلية ، بمعنى تعاقب آحادها[(٣)] إلى غير النهاية » .

وقال فى الجواب عن هذا[(٤)] : « قلنا : إذا كان كل واحد من / الآحاد لا وجود له فى الأزل ، وهو بعض الجملة ؛ فليس بعض من أبعاض الجملة يكون موجوداً فى الأزل ، وإذا[(٥)] لم يكن شيء من الأبعاض موجوداً فى الأزل ، [فالجملة غير موجودة فى الأزل][(٦)] فإنه لا وجود للجملة دون وجود أبعاضها » .

٤٦/٣

(١) بعد كلامه السابق بصفحات قليلة فى : أبكار الأفكار ، حـ١ ، ص١٥٧ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ص٢٤ (نسخة رقم ١٦٠٣) .

(٢) أبكار (نسخة رقم ١٩٥٤) : غير موجودة .

(٣) أبكار : بمعنى تعلقت آحادها . .

(٤) بعد كلامه السابق بصفحات فى : أبكار الأفكار ، حـ١ ، ص١٦٧-١٦٨ = ص٢٦ (نسخة رقم ١٦٠٣) .

(٥) أبكار : فإذا .

(٦) مابين المعقوفتين ساقط من (ق) ، (م) ، (هـ) ، وزدته من نسختى « أبكار » ليتضح المعنى .

تعليق ابن تيمية

قلت : ولقائل أن يقول : قوله : « لا وجود للجملة دون وجود أبعاضها » أيعنى به وجود أبعاضها معها ؟ أو وجود أبعاضها ولو كانت متعاقبة ؟

أما الأول فلا يصح ، لأن مافرض متعاقباً لا يمكن أن تكون أبعاضه موجودة معه ، وليس له وجود مجتمع فى زمن واحد ، حتى يمكن اجتماع أبعاضه معه ، بل وجود أبعاضه – وهو متعاقب مع جملته – جمع بين النقيضين .

وإن عنى به وجودَ أبعاضها كيفما كان ، فيقال له : هذا صحيح ، والمنتفى إنما هو وجود شىء من أبعاضها فى الأزل ، ولا يلزم من انتفاء كون الواحد من أبعاضها قديما أزلياً[1] أن لا يكون موجوداً ، فإذا كان وجود الجملة موقوفاً على وجود أبعاضها فوجود أبعاض المتعاقب ممكن ، وإن قال[2] : « إن وجود الجنس المتعاقب الذى هو قديم أزلى أبدى موقوفٌ على كون الواحد من آحاده[3] قديماً أزليا أو أبديا » فهذا محل النزاع .

فتبين أن الجواب فيه مغلطة ، وحقيقة الجواب أنه يجب الحكم على الجملة بما يحكم به على أفرادها[4] ، وقد بين[5] هو وغيره فساد هذا

---

(١) عند كلمة « أزليا » تبدأ المقابلة مع نسختى (ص) . (ط) كما بينت فى مقدمة الكتاب ، كما تبدأ المقابلة مع نسخة (ض)، كما بينت فى مقدمة هذا الجزء (الثالث) .

(٢) ص : فوجود أبعاضها المتعاقب وإن قال .

(٣) ص : من آحادها .

(٤) م : على أفراده ، وهو خطأ .

(٥) فى (ض) : يجب الحكم على الجملة بالجملة على . . وبعدها بياض ثم كتب : وقد بين .

الجواب ، فإنه إذا لم يكن بعض الجملة[1] أزليا كان ذلك سلباً [2]للأزلية عن أفراد الجنس / ، ونفى الأزلية هو[3] لحدوث ؛ فيصير ٤٧/٣
معنى الكلام : إذا كان كل واحد من الأفراد أو الأبعاض المتعاقبة حادثاً وجب أن يكون الجنس المتعاقب حادثاً ، وقد عرف فساد هذا الكلام[2].

وأبو الحسن الآمدى وغيره أدخلوا هذه المقدمة – أعنى منع العلل المتعاقبة – فى إثبات واجب الوجود ، ولا حاجة بهم إليها ، وهى مبنية على مقدمتين ، إحداهما : أن العلة قد تتقدم المعلول ، وقد ذكر هو فى كتابه المسمى بـ « دقائق الحقائق » نقيضَ ماذكره هنا فى كتابه المسمى « أبكار الأفكار » وذكر فى إثبات واجب الوجود هذه الطريقة التى تقدمت حكايتها عنه ، وقال فيها[4] : إن كانت العلل والمعلولات غير متناهية ، فإما أن تكون متعاقبة[5] أو مَعاً ، لا جائز أن يقال بالأول ؛ إذ قد بينا امتناع الافتراق بين العلة والمعلول فيما تقدم » .

والذى قاله فيما تقدم هو أن العلة أو الفاعل لا يفتقر فى كونه علة لمعلوله ، ولا كون المعلول معلولا ، إلى سبق العدم ، فإن ما كان[6] من

---

(١) عبارة « بعض الجملة » ساقطة من (ص) .

(٢ – ٢) ساقط من (ض) .

(٣) بعد عبارة : « ونفى الأزلية هو » يوجد نقص واضطراب فى نسخة (ص) مع وجود بياض أحيانا . أما فى نسخة (ط) فيوجد بياض فى وسط هذه العبارات أحيانا ، وتوجد كلمات كتبت بخط آخر غير خط الناسخ الأصلى ، وفي الهامش أمام هذه العبارات كتب بخط الناسخ الأصلى : « آخر ماوجد » .

(٤) الكلام التالى هو تلخيص لما ورد من قبل فى ص ٥٣ ٥٥

(٥) ط : فإما متعاقبة .

(٦) ق ، م : فأما ما كان .

المعلولات الوجودية مسبوقا بالعدم : إما أن يكون وجوده بإيجاد العلة له فى حال وجوده ، أو فى حال عدمه ، لا جائز أن يكون ذلك له فى حال عدمه ؛ لامتناع اجتماع الوجود والعدم ، فلم يبق إلا / أن يكون موجِدا له فى حال وجوده ، لا بمعنى أنه أوجده بعد وجوده ، بل بمعنى أن ماقدر له من الوجود غير مستغن عن العلة ، بل يستند إليها ، ولولاها لما كان ، وإذ ذاك فلا فرق بين أن يكون المعلول وجوده مسبوقا بالعدم ، أو غير مسبوق بالعدم[١] .

٤٨/٣

تعليق ابن تيمية .

قلت : هذه الحجة هى حجة ابن سينا وأمثاله ، على أن المعلول يكون مع العلة فى الزمان ، وهى حجة فاسدة ، وبتقدير صحتها لاتنفع الآمدى فى هذا المقام ؛ فإن الناس لهم فى مقارنة المعلول لعلته التامة والمفعول لفاعله[٢] ثلاثة أقوال :

أقوال الناس فى مقارنة المعلول لعلته الثانية .

قيل : يجب أن يقارن الأثر للمؤثر ولتأثيره ، بحيث لايتأخر الأثر[٣] عن التأثير فى الزمان ، فلا يتعقبه ولا يتراخى عنه ، وهذا قول هؤلاء الدهرية ، القائلين بأن[٤] العالم قديم عن موجب قديم ، وقولهم أفسد الأقوال الثلاثة ، وأعظمها تناقضا ، فإنه إذا كان الأثر[٥] كذلك لزم أن لا يحدث فى العالم شىء ؛ فإن العلة التامة إذا كانت تستلزم مقارنَةَ معلولها لها فى الزمان ، وكان الرب علة تامة فى الأزل – لزم أن يقارنه

---

(١) كلمة « بالعدم » زيادة فى (م) ، (ق) .

(٢) ص ، ض ، ط ، هـ : والمفعول لفاعليته .

(٣) ص ، ط : ولتأثيره يجب أن لا يتأثر الأثر ، وهو تحريف .

(٤) م : إن .

(٥) م : الأمر .

كل معلول ، وكل ماسواه معلول له : إما بواسطة ، وإما بغير واسطة ، فيلزم أن لا يحدث فى العالم شىء .

وأيضا ، فما يحدث من الحوادث بعد ذلك يفتقر إلى علة تامة مقارنة له ؛ فيلزم تسلسل علل ، أو تمام علل ومعلولات فى آن واحد . وهذا باطل بصريح العقل واتفاق العقلاء . وإن قدر أن الرب لم يكن علة تامة فى / الأزل بطل قولهم .

٤٩/٣

وقيل : بل يجب تراخى الأثر عن المؤثر التام ، كما يقوله أكثر أهل الكلام ، ويلزم من ذلك أن يصير المؤثر مؤثراً تاما ، بعد أن لم يكن مؤثراً تاما ، بدون سبب حادث ، أو أن الحوادث تحدث بدون مؤثر تام ، وأن الممكن يرجح وجوده على عدمه بدون المرجح التام .

وهذا قول كثير من أهل الكلام ، منهم من يقول : القادر يرجح أحد المقدورين بلا مرجح .

ومنهم من يقول : بل يرجح بالإرادة القديمة الأزلية .

ومن هؤلاء وهؤلاء من يقول : بل يرجح مع كون الرجحان أَوْلى لامع وجوبه ، وهو قول محمود الخوارزمى من الأولين ، وهو قول محمد بن الهيصم[1] الكرامى وغيره من الآخرين ؛ فإن الكرامية مع الأشعرية والكُلاَّبية يقولون : المرجح هو الإرادة القديمة الأزلية ، ويقولون : إن الإرادة لا توجب المراد . لكن منهم[2] من يقول : من شأن الإرادة أن ترجح بلا مزية للترجيح ، بل مع تساوى الأمرين ، كما

(١) ص ، ط : محمد بن الهيضم .

(٢) ص ، ض ، ط ، هـ : لكنهم منهم ، وهو تحريف .

تقوله الأشعرية ، ومنهم من يقول : ترجح أولوية الترجيح ، وهذا قول الكرامية[١] .

والقول الثالث : أن المؤثر التام يستلزم وجود أثره عقبه ، لامعه فى الزمان ، ولامتراخيا عنه[٢] ، كما قال تعالى : ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴾ [سورة النحل : ٤٠] وعلى هذا فيلزم حدوث كل ماسوى الرب ؛ لأنه مسبوق بوجود التأثير ، ليس زمنه زمن التأثير ، والقادر المريد يستلزم / مع وجود القدرة والإرادة وجود المقدور المراد ، والقدرة والإرادة حاصلان قبل المقدور المراد ، ومع وجود المقدور المراد هما مستلزمان له ، وهذا قول أكثر أهل الإثبات . ٣/٥٠

وعلى هذا فيجب الفرق بين وجود العلة والفاعل والمؤثر عند وجود الأثر فى الزمان ، فإن هذا لابد منه ، وبين وجود العلة التى هى الفعل والتأثير فى الزمان ، فإن هذا هو الذى يتعقبه المفعول المعلول ، الذى هو الأثر .

ومن الناس من فرق بين تأثير القادر المختار ، وتأثير العلة الموجبة ، فزعم أن الأول لايكون إلا مع تراخى الأثر ، والثانى لا يكون إلا مع مقارنة الأثر للمؤثر .

---

(١) فى (ص) ، (ط) اختلاف كما يلى : « بلا مزية للترجيح ، ومنهم من يقول : ترجح مع تساوى الأمرين ، كما تقوله الأشعرية ، أو كونه الراجح ، وهذا قول الكرامية » .

(٢) فى هامش (هـ) أمام هذا الموضع كتب مايلى :

« وهذا هو الصواب ، ولهذا يُقال : طلّقتُ المرأة فطلقت وعتقتُ العبد فعُتق . فالعتق والطلاق عند وقت التطليق والاعتاق لا يقترن به ولا يتراخى عنه » . ووجدت أن هذه العبارات وردت فى الأصل بعد هذا الموضع .

وهذا أيضاً غلط ، فإن الأدلة الدالة[1] توجب التسوية لو قُدر أنه يمكن أن يكون المؤثر غير قادر مختار ، فكيف إذا كان ذلك ممتنعا ؟

وكون المعلول والمفعول لايكون مفعولا معلولا إلا بعد عدمه هو من القضايا الضرورية التى اتفق عليها عامة العقلاء من الأولين والآخرين ، وكل هؤلاء يقولون : ما كان معلولا يمكن وجوده و يمكن عدمه لايكون إلا حادثاً مسبوقا بالعدم .

وممن قال ذلك أرسطو وأتباعه ، حتى ابن سينا وأمثاله صرحوا بذلك . لكن ابن سينا تناقض مع ذلك ، فزعم أن الفلك هو قديم أزلى ، مع كونه ممكنا يقبل الوجود والعدم . وهذا مخالف لما صرح به هو[2] ، وصرح به أئمته وسائر العقلاء ، وهو مما أنكره عليه ابن رشد الحفيد ، وبيَّن أن هذا مخالف / لما صرح به أرسطو وسائر الفلاسفة[3] ، وأن هذا لم يقله أحد قبله . ٥١/٣

وأرسطو لم يكن يقسم الوجود إلى واجب وممكن ، ولا يقول : إن الأول موجب بذاته للعالم ، بل هذا قول ابن سينا وأمثاله ، وهو — وإن كان أقرب إلى الحق مع فساده وتناقضه — فليس هو قول سلفه ، بل قول أرسطو وأتباعه : إن الأول إنما افتقر إليه الفلك لكونه يتحرك للتشبه به ، لا لكون الأول علة فاعلة له .

وحقيقة قول أرسطو وأتباعه : أن ما كان واجب الوجود فإنه[4]

(١) الدالة : ساقطة من (ض) .

(٢) ص ، ط : لما صرح هو به .

(٣) فى هامش (هـ) كتب أمام هذا الموضع مايلى : «حتى الفارابى أيضا وغيره فلم يتناقضوا كابن سينا» .

(٤) ص ، ض ، ط : إنه .

يكون مفتقرا إلى غيره ، فيكون[١] جسما مركبا حاملا للأعراض ، فإن الفلك عندهم واجب بذاته ، وهو كذلك ، كما قد بُسط كلامهم والرد عليهم فى غير هذا الموضع ، وبُيّن ماوقع من الغلط فى نقل مذاهبهم ، وأن أتباعهم صاروا يحسّنون[٢] مذاهبهم ، فمنهم من يجعل الأول محدِثا للحركة بالأمر ، وليس هذا قولهم ، فإن الأول عندهم لاشعور له بحركة ولا إرادة[٣] ، وإنما الفلك يتحرك عندهم[٤] للتشبه به ؛ فهو يحركه كتحريك الإمام للمؤتم به[٥] ، أو المعشوق لعاشقه ، لا تحريك الآمر لمأموره ، كما يزعمه ابن رشد وغيره .

ومنهم من يقول : بل هو علة مبدعة فاعلة للأفلاك ، كما يقوله ابن سينا وأتباعه ، وليس هذا أيضا قولهم .

ولكن كثير[٦] من هؤلاء المتأخرين لايعرفون من مذاهب الفلاسفة إلا ماذكره ابن سينا ، كأبى حامد الغزالى[٧] والرازى والآمدى وغيرهم ، ويذكرون / ماذكره ابن سينا من حججه ، كما ذكره الآمدى فى هذا الموضع ، حيث قال : « إن العلة أو الفاعل لايفتقر فى كونه علة إلى سبق العدم ؛ لأن تأثير العلة فى المعلول إنما هو فى حال وجود المعلول » . ٥٢/٣

(١) ض : ويكون .
(٢) ص ، ط : لايحسنون .
(٣) ص ، ض ، ط : بالحركة والإرادة .
(٤) عندهم : ساقطة من (ص) ، (ض) ، (ط) .
(٥) به : ساقطة من (ص) ، (ض) ، (ط) .
(٦) ص : كثيرا .
(٧) الغزالى : زيادة فى (م) ، (ق) .

فيقال لهم : ليس فى هذا مايدل على أن المعلول يجوز أن يكون قديما أزليا غير مسبوق بالعدم ، بل قولكم : « وإذ ذاك فلا فرق بين أن يكون المعلول وجوده مسبوقا بالعدم ، أو غير مسبوق » دعوى مجردة .

فتبين أن ماذكره الآمدى وغيره[1] من امتناع الافتراق بين العلة والمعلول فى الزمن ، ووجوب مقارنتهما فى الزمن ، من أضعف الحجج ، بل ماذكره لايدل على جواز الاقتران ، فضلا عن أن يدل على وجوب الاقتران[2] ، بل غاية ماذكره أن سبق العدم ليس بشرط فى إيجاد[3] العلة ، ولا يلزم من كونه ليس بشرط وجوبُ الاقتران ، بل قد يقال بجواز الاقتران ، وجواز التأخير .

وحينئذ فلقائل أن يقول : هذا الذى ذكرته ، وإن[4] كان باطلا[5] ، كما قد بُسط فى غير هذا الموضع ، وبُيِّن فيه أن للناس فى هذا المقام ثلاثة أقوال :

قيل : يجوز أن يقارن المعلول العلة فى الزمان ، (٭ فيقترن الأثر

---

(١) وغيره : ساقطة من (ص) ، (ض) ، (ط) .

(٢) ص : الافتراق .

(٣) ص ، ض : اتحاد . وفى (ط) كتبت فى الأصل : « اتحاد » ثم صوبت فى الهامش وكتب فوقها حرف (ظ) .

(٤) ض : الذى ذكرته غايته وإن . .

(٥) فى هامش (ق) كتب المحقق : « قوله : هذا الذى ذكرته . . الخ هكذا فى الأصل ، وفى العبارة نقص ، فانظر أين الخبر ، وحرر المقام من أصل آخر سليم ، فإن الأصل الذى بيدنا محرف سقيم ، كتبه مصححه . وجميع النسخ متطابقة فى هذا الموضع ، وهذا الكلام غير موجود فى (هـ) .

(٭-٭) : مابين النجمتين ساقط من (ض) ومكانه بياض بمقدار ستة سطور .

بالمؤثر[(١)] فى الزمان ، كما يقوله ابن سينا[(٢)] [(٣)]ومتابعوه .

٥٣/٣ /وقيل : بل[٣)] يجب تراخى الأثر عن المؤثر وتأثيره[(٤)] ، كما يقوله أكثر المتكلمين .

[(٥)]وقيل : بل الأثر يتعقب التأثير ، ولا يكون معه فى الزمان[٥)] ، ولايكون متراخيا عنه ، وهذا هو الصواب ، كما قال تعالى ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴾ [سورة النحل : ٤٠] ولهذا يقال : طلقتُ المرأة فطلقت ، وأعتقتُ العبد فعتق ، فالعتق والطلاق عقب التطليق والإعتاق ، لا يقترن به[(٦)] ولا يتأخر عنه .

وبُيِّن أن من قال باقتران الأثر بالمؤثر كما يقوله هؤلاء المتفلسفة ، فإن ذلك يستلزم أن لايكون لشىء من الحوادث فاعل ، ويستلزم أن لا يحدث شىء فى العالم ، ومن قال بالتراخى فقوله يستلزم أن المؤثر التام لا يستلزم الأثر ، بل يحدث الحادث بلا سبب حادث ، وهذا مبسوط فى غير هذا الموضع .

والمقصود هنا أن هذا الجواب الذى ذكره هو مأخوذ من كلام ابن سينا ، وهو مع فساده غايتُه أن المعلول يجوز أن يقارن وجودُه وجودَ

(١) ط : كثبوت الأثر بالمؤثر ، ص : لثبوت الأثر بالمؤثر .

(٢) بعد كلمة ابن سينا بياض بمقدار كلمتين فى (ص) ، (ط) وكتب أمام هذا الموضع فى هامش (ط) مايلى :

« هذا البياض منقول من خط شيخ الإسلام المصنف رحمه الله على هامش الأصل ، وقد ذهب بعض الخط فتركته بياضا ، والله المسئول أن ييسر إتمامه بفضله ومنه » .

(٣-٣) : سقط من (ص) ، (ط) ومكانه بياض فيهما .

(٤) م : وتأثره .

(٥-٥) سقط من (ص) ، (ط) ومكانه بياض لا توجد فيه إلا عبارة : لايكون .

(٦) عبارة : « لايقترن به و » : ساقطة من (ص) ، (ط) ومكانها بياض .

العلة ، لا يجب أن يكون مسبوقا بالعدم مع وجود العلة ، وليس فى هذا بيان أنه يمتنع تأخر وجوده عن وجود العلة .

والأقسام الممكنة ثلاثة : إما أن يقال بوجوب المقارنة ، أو بوجوب التأخر ، أو بجواز الأمرين ، وماذكرته لايدل / على شىء من ذلك ، ٣/ ٥٤ ولو دلَّ فإنما يدل على جواز الاقتران ، لا على وجوبه ، وأنت فيما ذكرته هناك جوّزت تأخر[1] المعلول ، فلا منافاة بين الأمرين .

وذلك أن غاية *ماذكرته أن المؤثر – أى[2] : المعلول الذى هو المصنوع المفعول – إما أن تكون[3] تأثيراته قديمة كواجب الوجود ، وذلك لاينفى أن يكون التأثير به هو الإحداث ؛ فإن فاعل هذه الحادثات[4] تأثيره فيها فى حال الوجود مع كونها محدثة ، فليس كون التأثير فيها فى حال وجودها مما ينفى أنه لابد[5] أن تكون محدثة .

وقولك[6] : « إذا كان التأثير فيها فى حال وجودها فلا فرق بين أن يكون وجودها مسبوقا بالعدم ، أو غير مسبوق » دعوى مجردة ؛ لاستواء الحالين . والعقلاء يعلمون – بضرورة عقلهم – أن المبدع الفاعل لا يعقل أن يبدع القديم الأزلى الذى لم يزل موجودا ؛ وإنما يعقل إبداع ما لم

---

(١) ص ، ض ، ط : تأخير.

(*–*) : مابين النجمتين ساقط من (ض) ومكانه بياض بمقدار ستة سطور.

(٢) ط : فى.

(٣) ص ، ط : يكون.

(٤) ق : فإن فاعل هذه المحدثات ، ص ، ط : فإن فاعل المحدثات .

(٥) عبارة « مما ينفى أنه لابد » ساقطة من (ص) ، (ط) ومكانها بياض.

(٦) ص ، ط : وكذلك ، وهو تحريف.

يكن ثم كان ، بل العقلاء متفقون على أن الممكن[(١)] الذى يمكن وجوده ويمكن عدمه لا يكون إلا حادثاً[(٢)] بعد عدمه ، ولا يكون قديما أزليا[(٣)] .

وهذا مما اتفق عليه الفلاسفة مع سائر العقلاء ، وقد صرّح به أرسطو وجميع أتباعه ، حتى ابن سينا وأتباعه ، ولكن ابن سينا وأتباعه تناقضوا ؛ فادعوا فى موضع آخر أن الممكن الذى يمكن وجوده وعدمه قد يكون قديما أزليا ، ومَنْ قبله من الفلاسفة – حتى الفارابى – لم يدعوا ذلك ؛ ولا تناقضوا . وقد حكينا / أقوالهم فى غير هذا الموضع . ٥٥/٣

وأما المقدمة الثانية التى بَنَوْا عليها امتناع العلل المتعاقبة ، فهى مبنية على امتناع حوادث لا أول لها ، والمتفلسف لا يقول بذلك ، فلم يمكنهم أن يجعلوها مقدمة فى إثبات واجب الوجود .

والتحقيق أنه لايحتاج إليها ، بل ولا يحتاج فى إثبات واجب الوجود إلى هذه الطريقة ، كما قد بيّنا الكلام على ذلك فى غير هذا الموضع .

وهؤلاء تجدهم – مع كثرة كلامهم فى النظريات والعقليات ، وتعظيمهم للعلم الإلـهى الذى هو سيد العلوم وأعلاها ، وأشرفها وأسناها – لا يحققون ماهو المقصود منه ، بل لايحققون ماهو المعلوم لجماهير الخلائق ، وإن أثبتوه طوّلوا فيه الطريق مع إمكان تقصيرها ، بل قد[(٤)] يورثون الناس شكا فيما هو معلوم لهم بالفطرة الضرورية .

(١) ص ، ط : بل العقلاء يعلمون أن الممكن .

(٢) عبارة « إلا حادثا » ساقطة من (ص) ، (ط) .

(٣) بعد كلمة « أزليا » توجد إشارة إلى هامش (ط) حيث كتب : « لعله : موجودا إلا بعد عدمه » : والظاهر أن الناسخ أخطأ فى مكان الإشارة .

(٤) قد : ساقطة من (ص) ، (ض) ، (ط) .

والرسل صلوات الله عليهم وسلامه بعِثوا بتكميل الفطرة وتقريرها ، لا بإفسادها وتغييرها . قال تعالى : ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ * مُنِيبِينَ إِلَيْهِ واتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا الصَّلاَةَ وَلاَ تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ * مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ ﴾ [سورة الروم : ٣٠ – ٣٢] .

وفى الصحيحين عن أبى هريرة رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : « كل مولود يولد على الفطرة ، فأبواه يُهوِّدانه ويُنصِّرانه / ويُمجِّسانه ، كما تُنْتَجُ البهيمةُ بهيمةً جَمْعَاء ، هل تُحِسُّون فيها من جدعاء ؟ » ثم قال أبو هريرة : اقرأوا إن شئتم ﴿ فطرة الله التى فطر الناس عليها ﴾ . قالوا : يارسول الله ، أرأيت من يموت من أطفال المشركين وهو صغير؟ فقال : « الله أعلم بما كانوا عاملين »[1] .

٥٦/٣

---

(١) جاء هذا الحديث من رواية أبى هريرة رضى الله عنه من وجوه عدة وبألفاظ متقاربة بعضها مطول وبعضها الآخر مختصر ، فى : البخارى ٩٤/٢ – ٩٥ (كتاب الجنائز ، باب إذا أسلم الصبى) ، ١٠٠/٢ (كتاب الجنائز ، باب ماقيل فى أولاد المشركين) ، ١١٤/٦ (كتاب التفسير ، سورة الروم) ، ١٢٣/٨ (كتاب القدر ، باب الله أعلم بما كانوا عاملين) ؛ مسلم ٥٢/٨–٥٤ (كتاب القدر ، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة) ؛ سنن أبى داود ٣١٦/٤–٣١٨ (كتاب السنة ، باب فى ذرارى المشركين) ؛ الترمذى (بشرح ابن العربى) ٣٠٣/٨–٣٠٥ (كتاب القدر ، باب كل مولود . . الخ) وانظر شرح ابن العربى ٣٠٣/٨–٣٠٦ ؛ المسند (ط. المعارف) ١٦٩/١٢–١٧٠ (رقم ٧١٨١) ، ١٨١/١٣–١٨٢ (الأرقام ٧٤٣٦–٧٤٣٨) ، ١٢٩/١٤–١٣٠ (رقم ٧٦٩٨) ، ٢٠٧ (رقم ٧٧٨٢) ؛ الموطأ (ط. فؤاد عبد الباقى) ٢٤١/١ ؛ صحيح ابن حبان ٢٩٢/١–٢٩٦ (الأرقام ١٢٨–١٣٠) ، ٣٠٠/١ (رقم ١٣٣) – وانظر تعليقات المحقق ؛ ترتيب مسند الطيالسى ٢٣٥/٢ (وهو فى مسند الطيالسى رقم ٢٣٥٩ ، ٢٤٣٣) . وروى أحمد الحديث عن جابر بن عبد الله فى المسند (ط. الحلبى) ٣٥٣/٣ . وانظر أيضا ماذكرته عن هذا الحديث وعن ألفاظه فى تعليق على منهاج السنة ٢٣٥/٢ .

وفى صحيح مسلم عن عياض بن حمار [١] رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « يقول الله تعالى : إنى خلقت عبادى حنفاء ، فاجتالتهم الشياطين ، وحرّمت عليهم ما أحللت لهم ، وأمرتْهُمْ أن يشركوا بى مالم أنزل به سلطانا » [٢] .

فالإقرار بالخالق سبحانه وتعالى ، والاعتراف بوجود موجود واجب الوجود قديم أزلى ، كما أنه مركوز فى الفطرة مستقر فى القلوب ، فبَراهينُه وأدلته متعددة جدا ، ليس هذا موضعها ، وهؤلاء عامةُ ما يذكرونه [٣] من الطرق : إما أن يكون فيه خلل ، وإما أن يكون طويلا كثير التعب ، والغالب عليهم الأول .

إثبات الرازى للصانع بخمسة مسالك

فالرازى أثبت الصانع بخمسة مسالك [٤] ، وهى كلها مبنية على مقدمة واحدة .

الأول

الأول [٥] : الاستدلال بحدوث الذوات [كالاستدلال بحدوث الأجسام المبنى على حدوث الأعراض كالحركة والسكون ، وامتناع مالا

(١) م ، ق ، ض : عياض بن حماد ؛ ط : عياض بن جمّار .

(٢) الحديث عن عياض بن حمار المجاشعى رضى الله عنه فى : مسلم ٤/٢١٩٧-٢١٩٨ (كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها ، باب الصفات التى يعرف بها فى الدنيا أهل الجنة وأهل النار) وأوله : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ذات يوم فى خطبته : ألا إن ربى أمرنى أن أعلمكم ماجهلتم ..وإنى خلقت عبادى حنفاء كلهم ، وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم ، وحرّمت عليهم ما أحللت لهم ، وأمرتهم أن يشركوا بى ما لم أنزل به سلطانا . والحديث مع اختلاف فى اللفظ فى المسند (ط . الحلبى) ٤/١٦٢ .

(٣) ق ، م : مايذكرون .

(٤) وهذا فى كتابه « نهاية العقول فى دراية الأصول » ومنه نسختان خطيتان فى دار الكتب الأولى رقم ٧٤٨ والثانية طلعت علم الكلام رقم ٥٦٥ .

(٥) انظر المسلك الأول فى : نهاية العقول حـ ١ ، ظ٨٥-ظ٩٣ (نسخة دار الكتب رقم ٧٤٨) = ص ٨٦-ص٩٤ (نسخة طلعت رقم ٥٦٥) .

نهاية له - وهذا طريق المعتزلة ومن وافقهم من الأشعرية كأبى المعالى -][1] ، بناء على أن أجسام العالم محدثة ، وكل محدَث فله محدِث .

تعليق ابن تيمية. أما المقدمة **الأولى** فقد تبين كلامهم فيها ، ومناقضة بعضهم بعضا ، وأنهم التزموا لأجلها : إما جَحْدَ صفات الله وأفعاله القائمة به ، وإما جحد بعض ذلك ، وأنهم اشترطوا فى خلق الله تعالى للعالم ماينافى[2] خلق العالم ، فسلطوا عليهم أهل الملل والفلاسفة جميعا .

٥٧/٣ /**وأما الثانية** فهى أظهر وأعرف وأبْدَه فى العقول من أن تحتاج إلى بيان ، فبنوها على أن كل محدث فهو ممكن الوجود ، وأن الممكن يحتاج فى وجوده إلى مؤثر موجود ، وكل من هاتين المقدمتين صحيحة فى نفسها ، مع أن القول بافتقار المحدَثِ إلى المحدِثِ أَبْيَن وأظهر فى العقـل من القول بافتقار الممكن إلى المؤثر الموجود ؛ فبتقدير بيانهم للمقدمتَيْن يكونون قد طولوا وداروا بالعقول دورة تُبْعِد على العقول معرفة الله تعالى والإقرار بثبوته ، وقد يحصل لها فى تلك الدورة من الآفات مايقطعها عن المقصود ؛ فكانوا كما قيل لبعض الناس : أين أذنك ؟ فرفع يده وأدارها على رأسه ، ومدها وتمطَّى ، وقال : هذه أذنى ، وكان يمكنه أن يشير إليها بالطريق المستقيم القريب ، ويقول : هذه أذنى . وهو كما قيل :

أقام يُعمل أياماً رويته وشبَّه الماء بعد الجهد بالماء

---

(١) مابين المعقوفتين ساقط من جميع النسخ ، وأثبته عن (هـ) .

(٢) ص ، ط : ماناف .

وهو نظير مايذكر عن يعقوب بن إسحاق الكندى فيما حكاه عنه السيرافى من قوله[١] : هذا من باب فقد عدم الوجود ، وفقد عدم الوجود هو الوجود[٢] ، فكيف وقد ذكروا[٣] فى افتقار الممكن إلى الواجب بنفسه مع ظهوره وبيانه ، كما قد بيناه فى غير هذا الموضع : ماهو نقيض[٤] المقصود : من التعليم ، والبيان ، وتحرير الأدلة والبراهين . وقد تكلمنا على تقرير مايتعلق بهذا المقام فى غير / هذا الموضع . ٥٨/٣

الثانى . **قال الرازى**[٥] : « المسلك **الثانى** : الاستدلال بإمكان الأجسام على وجود الصانع سبحانه وتعالى[٦] ، وهو[٧] عمدة الفلاسفة . قالوا : الأجسام ممكنة ، وكل ممكن فلابد له من مؤثر . أما بيان كونها ممكنة ، فبالطريق المذكورة[٨] فى مسألة الحدوث[٩] ، وأما بيان أن الممكن[١٠] لابد له من مؤثر فبالطريق المذكورة هنا[١١] » .

تعليق ابن تيمية . **قلت** : وهذه الطريقة هى طريقة ابن سينا وأمثاله من المتفلسفة .

---

(١) ص ، ض ، ط : وكماحكاه السيرافى عن يعقوب بن إسحاق الكندى أنه قال .

(٢) اشترك الكندى فى مناظرة السيرافى . انظر صون المنطق للسيوطى ١/ ٢٤٤

(٣) ض : وقد ذكر .

(٤) ص ، ط : بعض .

(٥) فى كتابه « نهاية العقول » حـ ١ ، ظ٩٣ (نسخة رقم ٧٤٨) = ص٩٤ (نسخة طلعت رقم ٥٦٥) .

(٦) سبحانه وتعالى : ليست فى « نهاية العقول » . وفى ص ، ض ، ط ، هـ : سبحانه .

(٧) ق ، م ، ص ، ط ، هـ : وهى .

(٨) نهاية العقول (نسخة طلعت رقم ٥٦٥) : المذكور .

(٩) نهاية العقول : المذكورة (المذكور) فى المسلك الثانى من مسألة الحدوث .

(١٠) نهاية العقول : وأما بيان كونها أن الممكن .

(١١) نهاية العقول : فبالطريق المذكور فى الطريقة الأولى من هذه المسألة

وليست طريقة أرسطو والقدماء من الفلاسفة . وابن سينا كان يعجب بهذه الطريقة ويقول : إنه أثبت واجب الوجود من نفس الوجود [(١)] من غير احتياج إلى الاستدلال بالحركة ، كما فعل أسلافه الفلاسفة . ولا ريب أن طريقته تثبت وجودا واجبا ، لكن لم تثبت [(٢)] أنه مغاير للأفلاك إلا ببيان إمكان الأجسام ، كما ذكره الرازى عنهم . وإمكان الأجسام هو مبنى على توحيدهم المبنى على نفى صفات الله تعالى ، كما تقدم التنبيه عليه . وهو من أفسد الكلام ، كما قد بين ذلك فى غير موضع .

ومن طريقهم دخل القائلون بوحدة الوجود وغيرهم من أهل الإلحاد القائلين بالحلول والاتحاد ، كصاحب « الفصوص » وأمثاله الذين حقيقة قولهم : تعطيل الصانع بالكلية ، والقول بقول الدهرية الطبيعية دون الإلهية .

قال [(٣)] : « المسلك **الثالث** : الاستدلال بإمكان الصفات على / وجود الصانع ، سواء كانت الأجسام واجبة وقديمة ، أو ممكنة وحادثة [(٤)] » .

الثالث ٥٩/٣

قال [(٥)] : « وتقريره أن يقال [(٦)] : اختصاص كل جسم بما له من

(١) ص ، ط : الموجود .

(٢) ق ، م : لكن لاتثبت .

(٣) بعد كلامه السابق مباشرة فى : نهاية العقول ، حـ١ ، ظ٩٣-ص٩٤ (نسخة رقم ٧٤٨) = ص٩٤-ظ٩٤ (نسخة طلعت رقم ٥٦٥) .

(٤) نهاية العقول : سواء كانت الأجسام واجبة أو ممكنة قديمة أو حادثة ، هـ : سواء أكانت الأجسام واجبة قديمة أم ممكنة وحادثة .

(٥) بعد كلامه السابق مباشرة ، حـ١ ، ص٩٤ = ص٩٤-ظ٩٤ (نسخة طلعت) .

(٦) نهاية العقول : أن نقول .

الصفات : إما أن يكون لجسميته ، أو لما يكون حالاً فى الجسمية ، أو لما يكون محلا لها[١] ، أو لما لا يكون حالا فيها ولا محلا لها . وهذا القسم الأخير : إما أن يكون جسما أو جسمانيا[٢] ، أولا جسما ولا جسمانيا . وتبطل كل هذه الأقسام سوى القسم الأخير بما مر تقريره فى إثبات المسلك الأول فى مسألة حدوث العالم[٣] » .

تعليق ابن تيمية .

قلت : وهذا هو القول بتماثل الأجسام وأن تخصيص بعضها بالصفات دون بعض يفتقر إلى مخصص ، والقول بتماثل الأجسام فى غاية الفساد ، والرازى نفسه قد بيَّن بطلان ذلك فى غير موضع . وهذا الذى[٤] أحال عليه ليس فيه إلا أن الجسم لا يكون اختصاصه بالحيِّز واجباً ، بل جائزا . وبتقدير ثبوت هذا فى التحيز لا يلزم مثله فى سائر الصفات .

وما ذكره من الدليل لا يصح ؛ وذلك أنه قال[٥] : « اختصاصه بذلك إن كان واجبا[٦] : فإما أن يكون الوجوب[٧] لنفس

---

(١) نهاية العقول : لها .

(٢) كتب فى هامش (ط) مايلى : الجسم هو المركب ، والجسمانى هو الداخل فى الجسم » .

(٣) نهاية العقول : الأخير وتمام تقريره فى أثناء (نسخة طلعت : فى إثبات) المسلك الأول فى مسألة الحدوث ، والله أعلم .

(٤) ص ، ط : وهذا هو الذى ؛ ض : وهو الذى .

(٥) فى : نهاية العقول ، حـ١ ، ظ٣٣–ص٣٤ (نسخة رقم ٧٤٨) = ظ٣٣–ص٣٤ (نسخة طلعت رقم ٥٦٥) ووجد سقط فى هذا النص وكتب الكلام الساقط فى غير موضعه ، وقد أشارت النسخة الأولى إلى ذلك .

(٦) كلام الرازى السابق يوضح مايلى ولذلك سأنقل نص كلامه حتى هذا الموضع : « بيان أن الأكوان حادثة أن كل كون يصح عليه العدم أن كل متحيز اختص بحيز ، فإما أن يكون اختصاصه بذلك الحيز واجباً أو جائزاً ، فإن كان واجبا . . »

(٧) نهاية العقول : ذلك الوجوب .

الجسمية ، أو لأمر عرض (١) للجسمية ، أو لأمر الجسمية عرضت له (٢) ، أو لأمر غير عارض لها ، ولا معروض لها (٣) . والأول يوجب اشتراك الأجسام فى تلك الصفة (٤) ، وإن كان لعارض : فإما أن يكون ممتنع الزوال ، وهو اللازم ، أو ممكن الزوال ، وهو العارض ، فإن العرضى فى اصطلاحهم أعم من العارض (٥) / ؛ فإن كان ممتنع ٦٠/٣ الزوال : فإن كان الامتناع لنفس الجسمية عاد الإشكال الأول (٦) ، وإن كان لغيرها أفضى إلى التسلسل (٧) ، وإن كان لمعروض الجسمية لم يصح (٨) ؛ لأن المعقول من الجسمية الذهاب (٩) فى الجهات ، فلو كان فى محل لكان ذلك المحل يجب أن يكون ذاهبا فى الجهات (١٠) ، فيكون محل الجسمية جسما (١١) ، لأنه إن لم يكن ذاهبا فى الجهات لم

(١) نهاية العقول : عارض .

(٢) نهاية العقول : أو لأمر الجسمية عارضة له ؛ ق . م : أو لأمر عرضت له الجسمية .

(٣) نهاية العقول : غير عارض للجسمية ولا الجسمية عارضة له .

(٤) نهاية العقول : فإن كان لنفس الجسمية وجب اشتراك الأجسام كلها فى وجوب الحصول فى ذلك الحيز لاشتراكها بأسرها فى الجسمية ولوجوب اشتراك المتماثلات فى جميع اللوازم .

(٥) نهاية العقول : وإن كان لأمر عارض للجسمية فذلك العارض إما أن يكون ممتنع الزوال أو ممكن الزوال .

(٦) نهاية العقول : فإن كان ممتنع الزوال فإما أن يكون ذلك الامتناع لنفس الجسمية فيعود اللازم المذكور .

(٧) نهاية العقول : أو لغيرها فيكون الكلام فيه كالكلام فى الأول فيفضى إما إلى التسلسل أو إلى المحال المذكور ، وإن كان ممكن الزوال فهو المقصود .

(٨) نهاية العقول : وإن كان لمعروض الجسمية – وهو القسم الثالث المذكور فى هذه الدلالة – فنقول : ذلك محال .

(٩) نهاية العقول : الامتداد .

(١٠) نهاية العقول : فلوكان ذلك حالا فى محل ، لكان ذلك المحل إما أن يكون له ذهاب فى الجهات أو لا يكون .

(١١) نهاية العقول : فإن كان الأول كان محل الجسمية جسما .

يكن له اختصاص بالحيز ، فلا يعقل حصول الجسم المختص بالحيز فى محل غير مختص بالحيز ، وإذا كان محله ذاهبا فى الجهات كان جسما ، وحينئذ فالقول فى اختصاصه بذلك الحال فيه كالقول فى الحيز لا يجوز أن يكون للجسمية أو لوازمها ، بل لأمر[١] عارض ممكن الزوال ؛ فيكون ذلك الحيز ممكن الزوال ، وهو المقصود »[٢] .

قلت : ولقائل أن يقول : هذا الدليل مبنى على تماثل[٣] الأجسام ، وأكثر العقلاء على خلافه ، وقد قرر الرازى فى موضع آخر أنها مختلفة لا متماثلة . وهو مبنى أيضا على الكلام فى الصورة والمادة ، ونحو ذلك مما ليس هذا موضع بسط الكلام فيه ، لكن يبين فساده ببيان موضع المنع فى مقدماته .

قوله : « إن كان الامتناع لغير الجسمية أفضى إلى التسلسل » ممنوع ؛ فإن الأجسام إذا كانت مشتركة فى مسمَّى الجسمية ، وقد اختص بعضها عن بعض بصفات أخرى ، لم يجب فى ذلك التسلسل ، كما فى سائر الأمور التى تشترك / فى شىء وتفترق فى شىء ، فالمقادير ٦١/٣ والحيوانات إذا اشتركت فى مسمى القدر والحيوانية ، واختص بعضها عن بعض بشىء آخر لازم له ؛ لم يلزم التسلسل ، سواء قيل بتماثل الأجسام أو اختلافها ، فإنه إن قيل باختلافها كانت ذات كل واحد موصوفة بصفات لازمة لها لاتوجد فى الآخر ، كسائر الحقائق المختلفة ، وإن قيل بتماثلها كتماثل أفراد النوع ، فالموجب لوجود كل فرد من تلك

(١) ط : بل الأمر ، وهو تحريف .

(٢) العبارات الأخيرة مختلفة عما فى نهاية العقول وإن اتفقت فى المعنى تقريبا .

(٣) ط : على تمام ، وهو تحريف .

الأفراد هو الموجب لصفاته اللازمة له ، لا تفتقر [١] صفاته اللازمة له إلى موجب غير الموجب لذاته ، وقد بُسط هذا فى غير هذا الموضع ، وبُيِّن فيه فساد مايقوله المنطقيون : من أن اختلاف أفراد النوع إنما هو بسبب المادة القابلة ، ونحو ذلك ؛ فإنهم بنوه على أن للحقيقة الموجودة فى الخارج سبباً [٢] غير سبب وجودها ، وهذا غلط لا يستريب فيه مَنْ فهمه ، مع أنه لاحاجة بنا هنا إلى هذا ، بل نقول : مجرد اشتراك الاثنين فى كون كل منهما جسما أو متحيزا أو موصوفا أو مقدرا أو غير ذلك ، لا يمنع اختصاص أحدهما بصفات لازمة له ، وليس إذا احتاج اختصاصه بالحيِّز إلى سبب غير الجسمية المشتركة يلزم أن يكون ذلك المخصص له مخصص آخر ، بل المشاهد خلاف ذلك ؛ فإن اختصاص الأجسام المشهودة بأحيازها ليس للجسمية المشتركة ، بل لأمر يخصها ، هو من لوازمها ، بمعنى أن المقتضى لذاتها هو المقتضى / لذلك اللازم . ٦٢/٣

وأيضا ، **فقوله** : « إن كان الامتناع لمعروض الجسمية فهو محال » ممنوع .

وقوله : « لأن المعقول من الجسمية الامتدادُ فى الجهات فمحله لابد أن يكون له ذهاب فى الجهات » .

يُقال له : محل الامتداد فى الجهات هو الممتد فى الجهات ، كما أن محل التحيز هو المتحيز [٣] ، ومحل الطول والعرض والعمق هو الطويل

---

(١) ص ، ط : لايفتقر.

(٢) ط : على أن الحقيقة الموجودة فى الخارج سبب .

(٣) ص ، ض ، ط : محل المتحيز هو المتحيز ، وهو تحريف .

العريض العميق ، ومحل المقدار هو المقدر ، وكذلك محل الحياة والعلم والقدرة هو الحى العليم القدير ، وكذلك محل السواد والبياض هو الأسود والأبيض . وهذا فى كل مايوصف بصفة ؛ فمحل الصفة هو الموصوف ، وهكذا جميع مسميات المصادر وغيرها من الأعراض محلها الأعيان القائمة بنفسها ؛ فإذا كانت الجسمية هى الامتداد فى الجهات التى هى الطول والعرض والعمق مثلا ، كان محلها هو الشيء الممتد فى الجهات الذى هو الطويل العريض [العميق][1] وحينئذ فمحلها له اختصاص[2] بالحيز ، ويكون ذلك المعروض للجسمية الذى هو محل لها الممتد فى الجهات هو المقتضى لاختصاصه بما اختص به من الصفات اللازمة ، وهو مستلزم لذلك ، كما هو مستلزم للامتداد فى الجهات ؛ فجنس الجسم[3] مستلزم لجنسِ الامتداد ، وجنسِ الأعراض والصفات ؛ فالجسم المعين[4] هو مستلزم للامتداد المعين فى الجهات المعينة ، ومستلزم للصفات المعينة التى يقال : إنها / لازمة له ، حتى إنه متى قدر عدم تلك اللوازم فقد تبطل حقيقته ؛ فالموجب لها هو الموجب لحقيقته ، وهذا مطّرد فى كل مايُقدَّر من الموصوفات المستلزمة لصفاتها ، كالحيوانية والناطقية للإنسان ، وكذلك الاغتذاء والنمو للحيوان والنبات مثلا ، فإن كون النبات نامياً متغذيا[5] هو صفة لازمة له ، لا لعموم كونه جسما ، ولا لسبب غير حقيقته التى يختص بها ، بل حقيقته مستلزمة

٦٣/٣

(١) العميق ، زيادة فى (م) فقط .

(٢) ص ، ط : فمحلها الاختصاص .

(٣) ص ، ط : فحيز الجسم ؛ هـ : فجنس الجنس .

(٤) هـ : فالجنس المعين .

(٥) ص ، ض ، ط ، هـ : مغتذيا .

لنموه واغتذائه ، وهذه الصفات أقرب إلى أن تكون داخلة فى حقيقته من كونه ممتدا فى الجهات ، وإن كان ذلك أيضا لازما له ؛ فإنا نعلم أن النار والثلج والتراب والخبز والإنسان والشمس والفلك وغير ذلك كلها مشتركة فى أنها متحيزة ممتدة فى الجهات ، كما أنها مشتركة فى أنها موصوفة بصفات قائمة بها ، وفى أنها حاملة لتلك الصفات ، ومابه افترقت وامتاز بعضها عن بعض أعظم ممافيه اشتركت ، فالصفاتُ الفارقة بينها الموجبة لاختلافها ومباينةِ[1] بعضها لبعض أعظمُ مما يوجب تشابهها ومناسبة[2] بعضها لبعض ؛ فمن يقول بتماثل الجواهر والأجسام يقول : إن الحقيقة هى ما اشتركت فيه من التحيزية والمقدارية وتوابعها ،[3] وسائر الصفات عارضة لها ، تفتقر إلى سبب غير الذات .

ومن يقول باختلافها يقول : بل المقدارية للجسم والتحيزية للمتحيز ، كالموصوفية / للموصوف ، واللونية للملون ، والعرضية للعرض ، والقيام بالنفس للقائمات بأنفسها ، ونحو ذلك ، ومعلوم أن الموجودَيْن إذا اشتركا فى أن هذا قائم بنفسه[4] وهذا قائم بنفسه[4] : لم يكن أحدهما مِثْلاً للآخر ، وإذا اشتركا فى أن هذا لون وهذا لون ، وهذا طعم وهذا طعم ، وهذا عرض وهذا عرض : لم يكن أحدهما مثلا للآخر ، وإذا اشتركا فى أن هذا موصوف وهذا موصوف : لم يكن أحدهما مثلا للآخر ، وإذا اشتركا فى أن لهذا مقداراً ولهذا مقداراً ، ٦٤/٣

(١) هـ : وتباينها .

(٢) هـ : وتناسبها .

(٣) عند كلمة : « وتوابعها » تبدأ القطعة الأولى من مخطوطة دمشق = ش . وسأقابل الكلام التالى عليها بإذن الله .

(٤ – ٤) : ساقط من (ش) .

ولهذا حيزاً ومكاناً ولهذا حيزاً ومكانا : كان أولى أن لا يوجب هذا تماثلها ؛ لأن الصفة[1] للموصوف أدخل فى حقيقته من القدر للمقدر ، والمكان للمتمكن ، والحيز للمتحيز ، فإذا كان اشتراكهما فيما هو أدخل فى الحقيقة لا يوجب التماثل ، فاشتراكهما فيما هو دونه فى ذلك أولى بعدم التماثل . والكلام على هذه الأمور مبسوط فى غير هذا الموضع .

والمقصود هنا : التنبيه على مجامع ما أثبتوا به الصانع .

الرابع

قال الرازى[2] : « المسلك **الرابع** : الاستدلال بحدوث الصفات والأعراض على وجود الصانع تعالى ، مثل صيرورة[3] النطفة المتشابهة الأجزاء إنساناً ، فإذا كانت تلك التركيبات أعراضاً حادثة ، والعبد غير قادر عليها ، فلابد من فاعل آخر . ثم من ادّعى العلم بأن حاجة المحدَث[4] إلى الفاعل ضرورى ادعى الضرورة هنا ، ومن استدل على ذلك بالإمكان / أو بالقياس على حدوث الذوات ، فكذلك يقول أيضا فى حدوث الصفات[5] » .

٦٥/٣

قال[6] : « والفرق بين الاستدلال بإمكان الصفات ، وبين

---

(١) ض ، هـ : وأن الصفة ؛ ش : فإن الصفة .

(٢) فى : نهاية العقول ، حـ١ ، ص٩٤ (نسخة رقم ٧٤٨)= ظ٩٤ (نسخة طلعت رقم ٥٦٥) .

(٣) نهاية العقول : على وجود الصانع ، ولنفرض الكلام فى أعراض لايقدر عليها البشر مثل صيرورة .

(٤) نهاية العقول : ثم إن من ادعى أن العلم بحاجة المحدث .

(٥) نهاية العقول : الضرورة هاهنا ، ومن بنى ذلك إما على الإمكان أو على القياس فى حدوث الذوات فكذلك يفعل أيضا فى حدوث الصفات ؛ ش : فكذلك أيضا يقول فى حدوث الصفات .

(٦) بعد كلامه السابق مباشرة .

الاستدلال بحدوثها أن الأول[١] يقتضى أن لايكون الفاعل جسما ، والثانى لايقتضى ذلك » .

تعليق ابن تيمية

قلت : هذه الطريقة جزء من الطريقة المذكورة[٢] فى القرآن ، وهى التى جاءت بها الرسل ، وكان عليها سلف الأمة وأئمتها وجماهير العقلاء من الآدميين ، فإن الله سبحانه يذكر فى آياته مايحدثه فى العالم من السحاب والمطر والنبات والحيوان ، وغير ذلك من الحوادث ، ويذكر فى آياته خلق السمٰوات والأرض ، واختلاف الليل[٣] والنهار ، ونحو ذلك ، لكن القائلون بإثبات الجوهر الفرد من المعتزلة ومن وافقهم من الأشعرية وغيرهم يسمُّون هذا استدلالاً بحدوث الصفات ، بناءً على أن هذه الحوادث المشهود حدوثها لم تُحدث ذواتها ، بل الجواهر والأجسام التى كانت موجودة قبل ذلك لم تزل من حين حدوثها [بتقدير حدوثها][٤] ، ولا تزال موجودة[٥] ، وإنما تغيرت صفاتها [بتقدير حدوثها][٦] كما تتغير صفاتُ الجسم إذا تحرك بعد[٧] السكون ، وكما تتغير ألوانه ، وكما تتغير أشكاله . وهذا مما ينكره عليهم جماهير العقلاء من المسلمين وغيرهم .

---

(١) عند هذا الموضع ينتهى السقط الطويل فى نسخة (س) وقد سبق أن أشرنا إلى بدايته .

(٢) س : هذه الطريقة هى الطريقة المذكورة ؛ ش : هذه الطريقة المذكورة . . .

(٣) س : والأرض ، والليل .

(٤) بتقدير حدوثها : زيادة فى (ص) ،(ض) ، (ط) ، (هـ) ، (ش) .

(٥) عبارة « ولاتزال موجودة » : ساقطة من (ض) .

(٦) عبارة « بتقدير حدوثها » : زيادة من (س) فقط .

(٧) م ، ق : إذا تحرك قبل السكون .

وحقيقه قول هؤلاء [١] الجهمية والمعتزلة ومَنْ وافقهم من الأشعرية وغيرهم : أن الرب لم يزل معطلا لا يفعل شيئا ، ولا يتكلم بمشيئته وقدرته / ثم إنه أبدع جواهر من غير فعل يقوم به ، وبعد ذلك مابقى يخلق شيئا ، بل إنما تحدث صفات تقوم بها ، ويدعون أن هذا قول أهل الملل : الأنبياء وأتباعهم ، وبينهم وبين الفلاسفة فى [مثل] [٢] هذا نزاع أخطأ فيه كل من الفريقين ؛ فإن الفلاسفة يقولون بإثبات المادة والصورة ، ويجعلون المادة والصورة جوهرين ، وهؤلاء يقولون : ليست الصورة إلا عرضاً قائماً بجسم .

٦٦/٣

والتحقيق : أن المادة والصورة لفظ يقع على معان . كالمادة والصورة الصناعية والطبيعية [٣] ، والكلية ، والأولية .

فالأول : مثل الفضة إذا جعلت درهما وخاتما وسبيكة ، والخشب إذا جعل كرسيا ، واللَّبِن والحجر إذا جعل بيتا ، والغزل إذا نُسج ثوبا ، ونحو ذلك . فلا ريب أن المادة هنا التى يسمونها الهيولى [٤] : هى أجسام قائمة بنفسها ، وأن الصورة أعراض قائمة بها ، فتحوّل الفضة من صورة إلى صورة هو تحولها من شكل إلى شكل ، مع أن حقيقتها لم تتغير أصلا .

وبهذا يظهر لك خطأ قول القائل : إن من أثبت افتقار المحدَث إلى الفاعل بالقياس على حدوث الذوات قال هنا كذلك ، وهذه الطريقة

---

(١) هؤلاء : ساقطة من (س) .

(٢) مثل : ساقطة من (م) ، (ق) .

(٣) س ، ص ، ض ، ط ، هـ ، ش :والطباعية .

(٤) كتب فى هامش (ط) أمام هذا الموضع : « معنى الهيولى » .

طريقة أبى على وأبى هاشم[١] ومن وافقهما .

فيُقال : هؤلاء إنما قاسوا على افتقار الكتابة إلى كاتب ، والبناء إلى بانٍ ، ونحو ذلك . ومعلوم أن البنّاء والكاتب لم يبدع جسما ، وإنما أحدث فى الأجسام تأليفاً خاصاً ، / وهو عرض من الأعراض . فكيف ٣/٦٧ يجعل مثل هذا محدثا للذوات ، ويجعل الذى خلق الإنسان من نطفة ، والشجرةَ من نواةٍ ، إنما أحدث الصفات ؟ [٢]لكن المعتزلة لا يقولون : إن الجسم يحدث جسما ، وإنما يحدث عرضا[٢] .

والثانى : من معانى المادة والصورة : هى الطبيعية ، وهى صورة الحيوانات[٣] والنباتات والمعادن ونحو ذلك ؛ فهذه إن أريد بالصورة فيها نفس الشكل الذى لها فهو عرض قائم بجسم ، وليس هذا مراد الفلاسفة.وإن أريد بالصورة نفس هذا الجسم المتصور ، فلا ريب أنه جوهر محسوس قائم بنفسه .

ومن قال : « إن هذا عرض قائم بجوهر » من أهل الكلام فقد غلط ، وحينئذ فيقول المتفلسف : إن هذه الصورة قائمة[٤] بالمادة والهيولى ، إن أراد[٥] بذلك ما خُلق منه الإنسان كالمنى – وهو لم يرد ذلك – فلا ريب أن ذاك[٦] جسم آخر فسد واستحال ، وليس هو الآن

(١) وهما أبو على الجبائى وأبو هاشم الجبائى .

(٢–٢) : ساقط من (ش) .

(٣) س : الحيوان .

(٤) م ، ق : القائمة .

(٥) س : إن أريد .

(٦) س : ذلك .

موجودا . بل ذاك صورة ، وهذا صورة ، والله تعالى خلق إحداهما من الأخرى [١] ، وإن أراد أن هنا جوهرا قائما بنفسه غير هذا الجسم المشهود الذى هو صورة ، وأن هذا الجسم المشهود - الذى هو صورة - قائم بذلك الجوهر العقلى ، فهذا من خيالاتهم الفاسدة .

ومن هنا تعرف[٢] قولهم فى الهيولى الكلية ، حيث ادّعوا أن بين أجسام العالم جوهرا قائما بنفسه ، تشترك فيه الأجسام . ومَنْ تصور الأمور وعرف مايقول / علم أنه ليس بين هذا الجسم المعين وهذا الجسم المعين قدر مشترك موجود فى الخارج أصلا ، بل كل منهما متميز عن الآخر بنفسه المتناولة لذاته وصفاته ، ولكن يشتركان فى المقدارية وغيرها ، من الأحكام اللازمة للأجسام ، وعلم أن[٣] اتصال الجسم بعد انفصاله هو[٤] نوع من التفرق ، والتفرق والاجتماع هما من الأعراض التى يوصف بها الجسم ، فالاتصال والانفصال [٥] عرضان ، والقابل لهما نفس الجسم الذى يكون متصلا تارة ، ومنفصلا أخرى ، كما يكون مجتمعا تارة ومفترقا أخرى ، ومتحركا تارة وساكنا أخرى . وهذا مبسوط فى غير هذا الموضع .

٦٨/٣

الخامس .

قال الرازى[٦] : « والطريقة الخامسة [٧] -وهى عند التحقيق

(١) إحداهما من الأخرى : كذا فى (س) ، (ش) . وفى سائر النسخ : أحدهما من الآخر .

(٢) س : يعرف .

(٣) س ، ش : للأجسام وأن .

(٤) هو : ساقطة من (س) ، (ض) .

(٥) س : فالانفصال والاتصال .

(٦) فى نهاية العقول ، حـ١ ، ص٩٤ (نسخة ٧٤٨) = ظ٩٤ (نسخة طلعت رقم ٥٦٥) .

(٧) نهاية العقول : وهاهنا طريقة خامسة .

عائدة إلى الطرق الأربع[١] – وهى الاستدلال بما فى العالم من الإحكام والإتقان على علم الفاعل ، والذى يدل على علم الفاعل هو[٢] بالدلالة على[٣] ذاته أولى » .

تعليق ابن تيمية

قلت[٤] : والمقصود هنا التنبيه على[٥] أن ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم هو الحق الموافق لصريح المعقول ، وأن مابيّنه من الآيات والدلائل والبراهين العقلية فى إثبات الصانع سبحانه ومعرفة صفاته وأفعاله هو فوق نهاية العقول ، وأن خيار ماعند حذّاق الأولين والآخرين من الفلاسفة والمتكلمين هو بعض مافيه ، لكنهم يلبسون الحق بالباطل ، فلا يأتون به على وجهه ، كما أن طريقة الاستدلال بحدوث المحدثات على / إثبات الصانع الخالق[٦] هى طريقة فطرية ضرورية ، وهى خيار ماعندهم ، بل ليس عندهم طريقة صحيحة غيرها ، لكنهم أدخلوا فيها من الاختلال والفساد[٧] مايعرفه أهل التحقيق والانتقاد ، الذين آتاهم الله الهدى والسداد . وقد بُسط الكلام على هذه المطالب فى غير هذا الموضع .

٦٩/٣

(١) نهاية العقول : الأربعة .

(٢) نهاية العقول : فهو .

(٣) على : ساقطة من نسخة رقم ٧٤٨ .

(٤) قلت : ساقطة من (س) .

(٥) عبارة « التنبيه على » : ساقطة من (س) .

(٦) الخالق : ساقطة من (س) ، (هـ) ، (ش) .

(٧) فى (هـ) : لكنها دخلها منهم خلل وفساد . وبعد هذه العبارة توجد إشارة إلى الهامش حيث كتبت العبارات التالية . « وطريقة الاستدلال مما نشاهد حدوثه جاء بها القرآن واتفق عليها السلف واتفقوا أن هذه الطريق تفضى إلى العلم بإثبات الصانع ولا تقتضى كون الفاعل ليس بجسم وكذلك طريقة العلم لاتقتضى ذلك بخلاف الطرق الثلاثة المتقدمة » .

(فصل)(١)

وأما ماتكلموا به فى وجود واجب الوجود وتحيرهم فيه : هل وجوده حقيقته ؟ أو زائد على حقيقته ؟ وفى صفاته وأفعاله ؟ فهذا بحر واسع قد بسطناه فى غير هذا الموضع .

وقد اعترف الرازى بحيرته فى مسائل الذات والصفات والأفعال ، وهو تارة يقول بقول هؤلاء وتارة يقول بقول هؤلاء . والآمدى متوقف فى مسائل الوجود والذات ونحو ذلك ، مع أنه لم يذكر دليلا على إثبات واجب الوجود ألبتة . فإنه ظن أن الطرق المذكورة ترجع إلى الاستدلال بالإمكان على المرجح الموجب،فلم يسلك فى إثبات واجب الوجود إلا هذه الطريقة التى هى طريقة ابن سينا ، لكن ابن سينا وأتباعه قرروها أحسن من تقرير الآمدى . فإن أولئك أثبتوا واجب الوجود بالبرهان العقلى الذى لا ريب فيه،لكن احتجوا على مغايرته للموجودات المحسوسة بطريقتهم المبنية على نفى الصفات وهى باطلة . وأما الآمدى فلم يقرر إثبات واجب / الوجود بحال،بل قال فى كتاب « أبكار الأفكار » فى أعظم مسائل الكتاب وهى مسألة إثبات واجب الوجود(٢) : « مذهب أهل(٣) الحق من المتشرعين وطوائف الإلٰهيين(٤) القول بوجوب

كلام الآمـــدى فى « الأبكار » فى إثبات واجب الوجود .

٧٠/٣

(١) مكتوب فى هامش (س) أمام هذا الموضع : « الخامس عشر من القطعة الأولى » وكلمة (فصل) ساقطة من (ش)

(٢) أبكار الأفكار ، حـ١ ، ص ١٤٣ - ١٤٤ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ص ٢٢ (نسخة رقم ١٦٠٣) .

(٣) أهل : ساقطة من « أبكار » .

(٤) أبكار (نسخة رقم ١٩٥٤) : عليهن ، وهو تحريف .

وجود [١] موجود وجوده لذاته لا لغيره [٢] ، وكل ما سواه فمتوقف فى وجوده[٣] عليه ، خلافا لطائفة شاذة من الباطنية . ومنشأ الاحتجاج على ذلك ما نشاهده من الموجودات العينية ، ونتحققه [٤] من الأمور الحسية ، فإنه إما[٥] أن يكون واجباً لذاته ، أو لا يكون واجبا لذاته ، فإن كان الأول فهو المطلوب ، وإن كان الثانى فكل موجود لا يكون واجبًا لذاته فهو ممكن لذاته ، لأنه لو كان ممتنعاً لذاته لما كان موجوداً ، وإذا كان ممكنًا فالوجود والعدم عليه جائزان ، وعند ذلك فإما أن يكون فى وجوده مفتقراً إلى مرجح أو غير مفتقر إليه ، فإن لم يكن مفتقراً إلى المرجح فقد ترجح أحد الجائزين من غير مرجح ، وهو ممتنع . وإن افتقر إلى المرجح فذلك المرجح إما واجب لذاته أو لغيره ، فإن[٦] كان الأول فهو المطلوب ، وإن كان الثانى فذلك الغير إما أن يكون معلولاً لمعلوله أو لغيره ، فإن كان الأول فيلزم أن يكون كل واحد منهما[٧] مقوِّمًا للآخر ، ويلزم من ذلك أن يكون كل واحد منهما مقومًا لمقوم نفسه ، فيكون كل واحد منهما مقوماً لنفسه ، لأن مقوِّم المقوّم مقوم ، وذلك يوجب جعل كل واحد من الممكنين متقوما بنفسه / والمقوم بنفسه ٧١/٣ لا يكون ممكناً ، وهو خلاف الفرض . ولأن التقويـم إضافة بين المقوِّم

(١) وجود : ساقطة من (س) .
(٢) أبكار : لا بغيره .
(٣) أبكار (نسخة رقم ١٦٠٣) : وجود .
(٤) أبكار : وبتحققه .
(٥) أبكار ، ش : الحسية فإما .
(٦) أبكار : وإن .
(٧) أبكار : كل منهما .

والمقوم ، فيستدعى[١] المغايرة بينهما ، ولا مغايرة بين الشيء ونفسه ، وإن كان الثانى : وهو أن يكون ذلك الغير معلولا للغير ، فالكلام فى ذلك الغير كالكلام فى الأول ، وعند ذلك فإما أن يقف الأمر على موجود هو مبدأ الموجودات غير مفتقر فى وجوده إلى غيره ، أو يتسلسل الأمر إلى غير النهاية[٢] ، فإن كان الأول فهو المطلوب ، وإن كان الثانى فهو ممتنع » .

ثم ذكر الأدلة المتقدمة على إبطال التسلسل وبين فسادها كلها[٣] كما تقدم حكاية قوله ، واختار الحجة المذكورة عنه التى حكيناها ، فقال[٤] : « وإن كانت العلل والمعلولات المفروضة موجودة معا ، فلا يخفى أن النظر إلى الجملة غير النظر إلى كل واحد واحد من آحادها ، [٥]فإن حقيقة الجملة غير حقيقة كل واحدٍ من الآحاد[٥] ، وعند ذلك فالجملة موجودة ، وهى إما أن تكون[٦] واجبة لذاتها[٧] أو ممكنة ، لا جائز أن تكون[٨] واجبة ، وإلا لما كانت آحادها ممكنة ، وقد قيل : إنها ممكنة

---

(١) أبكار : فتستدعى .

(٢) أبكار (نسخة رقم ١٩٥٤) : أو تسلم إلى غير النهاية ، أبكار (نسخة رقم ١٦٠٣) أو تسلسل (والكلمة مختصرة) إلى غير النهاية .

(٣) انظر : أبكار الأفكار ، جـ ١ ، ص ١٤٤ - ١٥١ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ص ٢٢ - ٢٣ (نسخة رقم ١٦٠٣) .

(٤) أبكار الأفكار ، جـ ١ ، ص ١٥١ - ١٥٢ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ص ٢٣ (نسخة رقم ١٦٠٣)

(٥ - ٥) ما بين النجمتين ساقط من (ش) .

(٦) أبكار (نسخة رقم ١٦٠٣) : يكون .

(٧) أبكار : لذواتها .

(٨) أبكار (نسخة رقم ١٦٠٣) : يكون .

كما سبق ، وإن[1] كانت واجبة فهو[2] مع الاستحالة عين المطلوب ، وإن كانت ممكنة فلابد لها من مرجح ، والمرجح إما أن يكون داخلا فيها أو خارجا عنها ، لاجائز أن يُقال بالأول ، فإن المرجح للجملة مرجح لآحادها ، ويلزم أن يكون مرجحا[3] لنفسه ضرورة كونه من الآحاد[4] ، ويخرج بذلك عن أن يكون ممكنًا ، وهو خلاف / الفرض ، وأن يكون مرجحاً لعلته لكونه[5] من الآحاد ، وفيه جعل العلة معلولاً والمعلول علة ، وهو دَوْر ممتنع . وإن كان المرجح خارجًا عنها فهو إما ممكن أو واجب ، فإن كان ممكنا فهو من الجملة ، وهو خلاف الفرض ، فلم يبق إلا أن يكون واجبا لذاته ، وهو المطلوب » . ٧٢/٣

قلت : فهذه الطريقة التى ذكرها لم يذكر غيرها فى إثبات الصانع . ثم أورد على نفسه أسئلة[6] كثيرة ، منها[7] **قول المعترض**[8] : « لانسلم وجود ما يسمى جملة فى غير المتناهى ليصح ما ذكرتموه ، ولا يلزم من صحة ذلك فى المتناهي ، مع إشعاره بالحصر ، صحته فى غير المتناهى ، سلمنا أن مفهوم الجملة حاصل فيما لا يتناهى وأنه ممكن ،

(١) ابكار . ثم وإن .

(٢) س ، ش : فهى .

(٣) أبكار : مرجح .

(٤) فى هامش (ط) أمام هذا الموضع مايلى : « بلغ مقابلة بأصل صحح قراءته على المصنف ، الحمد لله .

(٥) أبكار : لكونها .

(٦) س ، ش : أسولة .

(٧) ق : منهيا ، وهو خطأ مطبعى .

(٨) أبكار الأفكار ، جـ١ ، ص١٥٧ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ص ٢٤ (نسخة رقم ١٦٠٣) .

ولكن لا نسلم أنه زائد على الآحاد المتعاقبة إلى غير النهاية ، .وعند ذلك فلا يلزم أن يكون معللا بغير علة الآحاد . سلمنا أنه زائد على الآحاد ، ولكن ما المانع أن يكون مترجحا بآحاده الداخلة فيه ، لا بمعنى أنه مترجح بواحد منها ليلزم ما ذكرتموه ، بل طريق ترجحه بالآحاد الداخلة فيه ترجح كل واحد من آحاده بالآخر إلى غير النهاية ، وعلى هذا فلا يلزم افتقاره إلى مرجح خارج عن الجملة ، ولا أن يكون المرجح للجملة مرجحا لنفسه ولا لعلته » .

ثم قال فى الجواب[١] : « قولهم:لا نسلم أن مفهوم الجملة زائد على الآحاد المتعاقبة إلى غير النهاية . قلنا : إن أردتم أن مفهوم الجملة هو نفس المفهوم من كل واحد من الآحاد فهو ظاهر الإحالة./ وإن أردتم ٧٣/٣ به الهيئة الاجتماعية من آحاد الأعداد ، فلا خفاء بكونه[٢] زائداً على كل واحد من الآحاد[٣] ، وهو المطلوب . قولهم : ما المانع من[٤] أن تكون[٥] الجملة مترجحة بآحادها الداخلة فيها كما قرروه[٦] ؟ قلنا : إما[٧] أن يُقال : تترجح[٨] الجملة بمجموع[٩] الآحاد الداخلة فيها ،

---

(١) أبكار الأفكار ، جـ ١ ، ص ١٦٨ – ١٦٩ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ص ٢٦ (نسخة رقم ١٦٠٣)
(٢) أبكار : لكونه .
(٣) أبكار : من الأعداد .
(٤) من : ليست فى « أبكار » .
(٥) أبكار (نسخة رقم ١٦٠٣) : يكون .
(٦) أبكار ، ش : قرره .
(٧) إما : ساقطة من « أبكار » ، ش : إن أما أن .
(٨) أبكار : يترجح .
(٩) أبكار : مجموع .

أو بواحد منها ، [١] فإن كان بواحد منها [١] ، فالمحال الذى ألزمناه حاصل ، وإن كان بمجموع الآحاد فهو نفس الجملة المفروضة ، وفيه ترجح [٢] الشيء بنفسه وهو محال » .

تعليق ابن تيمية

فهذا ما ذكره فى كتابه المشهور المعروف « بأبكار الأفكار » المصنف فى الكلام ، وليس فى هذا تعرّض لإبطال علل ومعلولات ممكنة مجتمعة لا نهاية لها ، ولكن فيه إثبات واجب الوجود خارجا عنها ، وقد ذهب طائفة من أهل الكلام كأصحاب معمر إلى إثبات معان لا نهاية لها مجتمعة ، وهى الخلق ، وهى شرط فى الحدوث .

ثم إنه فى كتابه[٣] المسمى « بدقائق الحقائق » فى الفلسفة ذكر هذه الحجة وزاد فيها إبطال إثبات علل ومعلولات لا نهاية لها،ولكنه اعترض عليها باعتراض وذكر أنه لا جواب [له] عنه[٤]، فبقيت حجته على إثبات واجب الوجود موقوفة على هذا الجواب .

فقال بعد أن ذكر ما ذكره هنا :«الجملة إما أن تكون باعتبار ذاتها واجبة ، أو ممكنة ، لا جائز أن تكون واجبة ، وإلا لما كانت آحادها ممكنة ، وما يتوهمه بعض الناس من قوله إنه إذا كانت الآحاد ممكنة ومعناه افتقار كل واحد إلى / علته وكانت الجملة هى مجموع الآحاد، فلا مانع من إطلاق [٥] [الوجوب وعدم] [٦] الإمكان عليها ، بمعنى أنها غير

٧٤/٣

(١ - ١) ساقط من الأبكار .

(٢) ق : ترجيح

(٣) س ، ش : ذكر فى كتابه .

(٤) ق : لاجواب عنه .

(٥) س ، ش ، ض : من عدم اطلاق .

(٦) ما بين المعقوفتين هو تصحيح أثبته من كلام الآمدى الذى سيورده ابن تيمية مرة أخرى فى ص ١٧٣ .

مفتقرة إلى أمر خارج عن ذاتها وإن كانت أبعاضها[١] مما[٢] يفتقر بعضها إلى بعض فتوهم ساقط ، فإنه إذا قيل إن الجملة غير ممكنة فقد بينا فى المنطقيات أن كل ما ليس بممكن بالمعنى الخاص ، فإما واجب لذاته وإما ممتنع ، لا جائز أن يقال بالامتناع ، وإلا لما كانت موجودة ، بقى أن تكون واجبة بذاتها ، وإذا كانت الجملة هى مجموع آحادها وكل واحد من الآحاد ممكن ، فالجملة أيضاً ممكنة بذاتها ، والواجب باعتبار ذاته يستحيل أن يكون ممكنا باعتبار ذاته ، وإن كانت ممكنة فلابد لها من مرجح لضرورة كونها موجودة ، والمرجح فإما أن يكون ممكنا أو واجبا لا جائز أن يكون ممكنا إذ هو من الجملة ، ثم يلزم أن يكون مرجحا لنفسه لكونه مرجحا للجملة ، والمرجح للجملة مرجح لآحادها وهو من آحادها ، وذلك محال ، ثم يلزم أن يكون علة علته[٣] وهو دور ممتنع ، وإن كان واجبا لذاته غير مفتقر إلى علة فى وجوده ، فإما أن يكون علة للجملة أو لبعضها ، فإن كان علة للجملة لزم أن يكون علة لكل واحد من آحادها ، إذ الجملة هى مجموع الآحاد ، وهو محال من جهة إفضائه إلى كون كل واحد من آحاد الجملة المفروضة معللا بعلتين وهى العلة الواجبة الوجود ، وما قيل إنه علة له من آحاد الجملة ، وإن كان / علة لبعض منها لا يكون معلولا لغيره فهو خلاف الفرض . ٣/٧٥

وهذه المحالات إنما لزمت من القول بعدم النهاية فهو محال ، كيف وكل علل ومعلولات قيل باستنادها إلى علة لا علة لها ، فالقول

(١) س : وإن كان أبعاضها ، ش : وإن أبعاضها .

(٢) س : ما .

(٣) ق : علته علته.وما أثبتناه من (س ، ش ، هـ) .

بكونها[١] غير متناهية أعدادها محال ، وجمع بين متناقضين ، وهو القول بأن[٢] مامن علة إلا ولها علة ، والقول بانتهاء العلل والمعلولات إلى علة [لا علة][٣] لها .

فإذا قد اتضح بما مهدنا امتناع كون العلل والمعلولات غير متناهية وأن القول بأن لانهاية لها محال » .

ثم قال : « ولقائل أن يقول : إثبات الجملة لما [لا] يتناهى[٤] ، وإن كان غير مسلم لكن ما المانع من كون الجملة ممكنة الوجود ، ويكون ترجحها بترجح آحادها ، وترجح آحادها كل واحد بالآخر إلى غير النهاية على ما قيل » .

قال : « وهذا إشكال مشكل ، وربما يكون عند غيرى حله » .

قلت[٥] : فهذا استدلاله على واجب الوجود لم يذكر فى كتبه غيره ، وأما حدوث العالم فأبطل طرق الناس ، وبناه على أن الجسم لا يخلو من الأعراض الحادثة ، إذ العرض لا يبقى زمانين ، واستدل على امتناع حوادث لا أول لها[٦] بعد أن أبطل وجوه غيره بالوجه الذى تقدم ، وتقدم ما فيه من الضعف الذى بينه الأرموى وغيره ، ثم إذا ثبت حدوث العالم فإنه لم يستدل بالحدوث على المحدث إلا بطريقة الذين

(١) س : بأنها .

(٢) ق : بأنه .

(٣) لا علة : ساقطة من (ق) .

(٤) ق : لما يتناهى .

(٥) هـ : قال ابن تيمية قلت .

(٦) مكتوب فى هامش (ط) أمام هذا الموضع : «كلام الآمدى فى إبطال حوادث لا أول لها» .

بنوا ذلك على الإمكان ، وهو أن ذلك يتضمن التخصيص المفتقر إلى
٧٦/٣ مخصص ، لأنه / ترجيح لأحد طرفى الممكن ، فهو لا يستدل بالحدوث على المحدث ، إلا بناء على أن ذلك ممكن يفتقر إلى واجب ، ولا يجعل الممكن دالا على الواجب ، إلا بناء على نفى التسلسل ، والتسلسل قد أورد عليه السؤال الذى قال إنه لا جواب له عنه .

وكل هذه المقدمات التى ذكرها لا يفتقر إثبات الصانع إليها ، وبتقدير افتقاره إليها فإبطال التسلسل ممكن ، فتتم تلك المقدمات ، وذلك أن إثبات الصانع لا يفتقر إلى حدوث الأجسام كما تقدم ، بل نفس ما يشهد حدوثه من الحوادث يغنى عن ذلك ، والعلم بأن الحادث يفتقر إلى المحدث هو من أبين العلوم الضرورية ، وهو أبين من افتقار الممكن إلى المرجح ، فلا يحتاج أن يقرر ذلك بأن الحدوث ممكن ، أو أنه كان يمكن حدوثه على غير ذلك الوجه ، فتخصيصه بوجه دون وجه ممكن جائز الطرفين ، فيحتاج إلى مرجح مخصص بأحدهما .

وهذه الطريقة يسلكها من يسلكها من متأخرى أهل الكلام من المعتزلة والأشعرية ومن وافقهم على ذلك من أصحاب أحمد ومالك والشافعى وأبى حنيفة وغيرهم .

وقد نبهنا على أنها وإن كانت صحيحة فإنها تطويل بلا فائدة [فيه][1] ، واستدلال على الأظهر بالأخفى ، وعلى الأقوى

---

(١) فيه : زيادة من (س)

بالأضعف ، كما لا يحدّ الشيء بما هو[(١)] أخفى منه ، وإن كان الحد مطابقا للمحدود مطردا منعكسا يحصل به التمييز ، مع أن الحد / والاستدلال ٧٧/٣ بالأخفى قد يكون فيه منفعة من وجوه أخرى ، مثل من حصلت له شبهة أو معاندة فى الأمر الجلى فيبين له بغيره ، لكون ذلك[(٢)] أظهر عنده فإن الظهور والخفاء أمر نسبى إضافى ، مثل من يكون من شأنه الاستخفاف[(٣)] بالأمور الواضحة البينة ، فإذا كان الكلام طويلا مستغلقا هابه وعظمه ، كما يوجد فى جنس[(٤)] هؤلاء[إلى غير ذلك من الفوائد][(٥)]، لكن ليس هذا مما يتوقف العلم والبيان عليه مطلقا ، وهذا هو المقصود هنا[(٦)] وهؤلاء[(٧)] كثيرا ما يغلطون ، فيظنون أن المطلوب لا يمكن معرفته إلا بما ذكروه من الحد والدليل ، وبسبب هذا الغلط يضل من يضل ، حتى يتوهم أن ذلك الطريق المعين إذا بطل انسد باب المعرفة .

ولهذا لما بنى الآمدى وغيره على هذه الطريقة التى تعود إلى طريقة الإمكان ، وبنوا طريقة الإمكان على نفى التسلسل ، حصل ما حصل ، فكان مثل هؤلاء مثل من عمد إلى أمراء المسلمين وجندهم الشجعان الذين يدفعون العدو ويقاتلونهم ، فقطعهم ومنعهم الرزق الذى به

---

(١) هو : ساقطة من (س) ، (ش) .

(٢) ش ، هـ : ذاك .

(٣) ش : استخفافه .

(٤) بعد عبارة « جنس هؤلاء » زيادة فى (هـ) مايلى : « ومن يقصد مخاطبتهم بمثل هذه العبارات يقول إنما أعرضنا عنه بما هو خير منه »

(٥) ما بين المعقوفتين زيادة من (س) .

(٦) ق : منها .

(٧) هـ : وهم .

يجاهدون ، وتركوا واحدا ، ظنا أنه يكفى فى قتال العدو وهو أضعف الجماعة وأعجزهم ، ثم أنهم مع هذا قطعوا رزقه الذى به يستعين فلم يبق بإزاء العدو أحد .

ومثل نهر كبير كدجلة والفرات كان عليه عدة جسور يعبر الناس عليها ، ومنها ماهو قوى مكين فى مكان قريب،/ فعمد المتولى إلى تلك ٧٨/٣ الجسور فقطعها كلها ولم يترك إلا واحد طويلا بعيدا ضعيفا ، ثم إنه خرقه فى أثنائه حتى انقطع الطريق ، ولم يبق لأحد طريق إلى العبور ، وهو مع هذا يستعمل الناس فى الآلات التى يصنع بها الجسور ، ويشعر الناس أنه لا يمكن أحدا أن يعبر إلا بما يصنعه[١] .

أو مثل رجل كان لمدينته أسوار متداخلة سور خلف سور ، كل سور منها[٢] يحفظ المدينة ، فعمد المتولى فهدم تلك الأسوار كلها وترك سورا هو أضعفها وأطولها وأصعبها حفظا ، ثم إنه مع ذلك خرق منه ناحية يدخل منها العدو ، فلم يبق للمدينة سور يحفظها .

فيقال إن إثبات الصانع ممكن بطرق كثيرة ، منها الاستدلال بالحدوث على المحدث ، وهذا يكفى فيه حدوث الإنسان نفسه أو حدوث مايشاهد من المحدثات[٣] كالنبات والحيوان وغير ذلك ، ثم إنه يعلم بالضرورة أن المحدث لابد له من محدث[٤] ، وإذا قدر أنه أثبت الصانع بحدوث

(١) س : أصنعه .

(٢) س ، ش ، ض : وكل منها .

(٣) ق : الحيوانات .

(٤) فى نسخة (هـ) ص ٢٥٤ زيادة بعد عبارة « يعلم بالضرورة أن المحدث لابد له من محدث » وهى : « فطبيعة الحدوث تقتضى الافتقار إلى فاعل فلابد لكل مايقدر محدثا من فاعل يمتنع أن يكون فاعل كل المحدثات محدثا ، فوجب أن يكون قديما » .

العالم لزم أن المحدث لابد له من محدث ، ثم إذا قدر أنه استدل بطريقة الإمكان إما ابتداء وإما مع طريقة الحدوث،فالعلم بأن الممكن يفتقر إلى الواجب علم ضرورى لا يفتقر إلى نفى التسلسل .

إبطال التسلسل من وجوه .

وأيضا[١] فإبطال التسلسل له طرق كثيرة ، وذلك أنه يمكن أن يقال فيه[٢] وجوه[٣] :

الوجه الأول .

أحدها : أن الموجودات بأسرها إما أن تكون واجبة الوجود ، أو ممكنة الوجود ، أو ممتنعة / الوجود ، والأقسام الثلاثة باطلة ، فلزم أن يكون بعضها واجبا ، وبعضها ممكنا .

٧٩/٣

أما الثالث[٤] فهو باطل لأن[٥] ما وجد لا يكون ممتنع الوجود .

والثانى : باطل أيضاً لأن ممكن الوجود هو الذى يمكن وجوده وعدمه ، وماكان كذلك لم يوجد إلا بغيره . فلو كان مجموع الموجودات ممكنة ، لافتقرت الموجودات كلها إلى غيرها ، وما ليس بموجود فهو معدوم ، والمعدوم لا يفعل الموجود بالضرورة[٦] .

والأول باطل أيضاً لأنا[٧] نشاهد فيها مايحدث بعد أن لم يكن، كالحيوان والنبات والمعدن والسحاب والأمطار .

---

(١) مكتوب فى هامش (ط) : « تأمل هذه الطرق فى إبطال التسلسل » وباقى السطر ساقط من (ش) .

(٢) فيه : ساقطة من (س) ، (ش)

(٣) هـ : وجوه كثيرة ، والعبارة إلى كلمة (الثالث) ساقطة من (ش) .

(٤) وفى نسخة (هـ) روعى الترتيب وذكر الأول والثانى قبل الثالث .

(٥) ش ، ص ، ض ، ط ، ق : فإن .

(٦) هـ : وهو ضرورى .

(٧) ص ، ض ، ط ، ق : فإنا .

والحادث عدم مرة ووجد أخرى ، فلا يكون ممتنعا لأن الممتنع لا يوجد، ولا واجبا بنفسه لأن الواجب بنفسه لا يعدم ، فثبت أنه ممكن ، وثبت أن فى الموجودات ماهو ممكن بنفسه وأنه ليس كلها ممكنا ، فثبت أن فيها موجودا ليس بممكن ، والموجود الذى ليس بممكن هو الواجب بنفسه ، فإن الموجود إما أن يكون وجوده بنفسه وهو الواجب أو بغيره وهو الممكن ، ولا يجوز أن يكون فيهما ممتنع لأن الممتنع هو الذى لا يجوز أن يوجد ، فيمتنع أن يكون فى الوجود ممتنع .

فتبين أن فى الموجودات واجبا وممكنا ، وليس فيها ممتنع . وإن شئت قلت : إما أن يقبل من جهة نفسه العدم وهو الممكن ، أولا يقبل العدم وهو الواجب بنفسه ، وإن شئت قلت إما أن يفتقر إلى غيره وهو الممكن أو / لا يفتقر وهو الواجب . ٣/٨٠

وإذا كانت الموجودات إما واجبة وإما ممكنة ، وليس كلها ممكنا ولا كلها واجبا ، تعين أن فيها واجبا وفيها ممكنا .

الوجه الثانى .

الوجه الثانى : أن يقال كل ممكن بنفسه[1] لا يوجد إلا بموجب يجب به وجوده ، لأنه إذا لم يحصل مابه يجب وجوده كان وجوده ممكنا قابلا للوجود والعدم ، فلا يوجد . ومابه يجب وجوده لا يكون ممكنا ، لأن الممكن لا يجب به شىء لافتقاره إلى غيره ، فالمفتقر إلى الممكن مفتقر إليه وإلى مابه وجب الممكن ، وإذا كان الممكن وحده لا يجب به شىء ، علم افتقار الممكن إلى واجب بنفسه .

(١) ش ، ص ، ض ، ط ، ق : نفسه .

الوجه الثالث.

الوجه الثالث : أن يقال : طبيعة الإمكان سواء فرضت الممكنات متناهية أو غير متناهية لا توجب الوجود بنفسها ، فإن ماكان كذلك لم يكن ممكنا ، فلابد للممكن من حيث هو ممكن من موجود ليس بممكن ، والمراد بالممكن فى هذه المواضع الممكن الإمكان الخاص ، وهو الذى يقبل الوجود والعدم فيكون الواجب والممتنع قسيميه،فأما إذا[1] أريد به الممكن الإمكان العام ، وهو قسيـم الممتنع ، فكل موجود فهو ممكن بالإمكان العام .

ثم الموجود إما موجود بنفسه وإما بغيره ، وليس كل موجود وجد بنفسه ، لأن منها المحدثات التى يعلم بضرورة العقل أن وجودها ليس بأنفسها .

فثبت أن من الموجودات ماهو موجود بنفسه ، وماهو موجود بغيره .

٨١/٣

الوجه الرابع.

/**الوجه الرابع** : أن يقال:الموجودات ليست كلها موجودة بغيرها،لأن الغير إن كان معدوما امتنع أن يكون الموجود موجوداً بما ليس بموجود.وإن كان الغير موجودا كان الموجود خارجا عن جملة الموجودات .

وإذا لم تكن الموجودات كلها موجودة بغيرها : فإما أن تكون كلها أو كل[2] منها موجودا بنفسه ؛ وإما أن لا يكون ، والأول ممتنع ، لأن المحدثات التى يشهد حدوثها يعلم بالضرورة أنها ليست موجودة بنفسها . وإذا لم تكن كلها موجودة بغيرها ولا كلها موجودة بنفسها،تعين أن منها[3]

(١) ق : قسيميه فإذا .

(٢) س : وكل .

(٣) ش : فيها .

ماهو موجود بنفسه ومنها ماهو موجود بغيره ، وهذا لك أن تعتبره فى كل فرد فرد من الموجودات ، وفى المجموع فتقول : يمتنع فى كل فرد من الموجودات أن يكون موجودا بغير موجود ، لأنه إذا كان كل واحد من الموجودات موجودا بغير موجود ، لزم أن يكون كل من الموجودات موجودا بمعدوم ، وهذا ممتنع ، وإذا امتنع فإما أن يكون كل موجود موجودا بنفسه ، وإما أن يكون موجودا بوجود[١] غيره ، وإما أن يكون منها ما هو موجود بنفسه ، ومنها ما هو موجود بوجود[٢] غيره .

والأول ممتنع لوجود الحوادث التى لا توجد بأنفسها .

والثانى ممتنع لأن كل واحد واحد[٣] من الموجودات إذا كان موجودا بوجود[٤] غيره،والغير من الموجودات التى لا توجد إلا بموجود[٥] غيرها لم يكن فيها إلا / ما هو مفتقر محتاج إلى الغير ، وما كان بنفسه[٦] مفتقرا محتاجا إلى الغير ولم يوجد إلا بوجود ذلك الغير ، وما كان فى نفسه لا يوجد إلا بغيره،فأولى أن لا يكون بنفسه مبدعا لغيره ، فيلزم أن لا يكون فى الموجودات ما هو موجود بنفسه ، ولا ماهو فاعل لغيره ، فيلزم حينئذ أن لا يوجد شىء من الموجودات ؛ لأن الموجود إما موجود بنفسه ، وإما بوجود[٧] غيره ، وهذا إنما لزم لما قدر أن كل موجود موجود بغيره .

٨٢/٣

(١) ش : بموجود .
(٢) س : بموجود ؛ ش : ماهو بموجود غيره .
(٣) واحد : ساقطة من (ش) .
(٤) ش : بموجود .
(٥) ص : بموجد .
(٦) ش ، ص ، ض ، ط ، ق : نفسه .
(٧) ش ، ص ، ق ، ط : بموجود .

فتعين[١] أن من الموجودات ماهو موجود بنفسه وهو المطلوب .

وأما إذا اعتبرت ذلك فى المجموع ، فمجموع الموجود لا يكون واجبا بنفسه ، لأن من أجزائه ماهو ممكن محدث كائن بعد أن لم يكن ، والمجموع يتوقف[٢] عليه ، والمتوقف على الممكن لايكون واجباً بنفسه ، ولا يكون المجموع مفتقراً إلى غيره المباين له ، فإن ذلك لايكون إلا معدوماً ، والموجود لايكون مفتقرا إلى فاعل معدوم ليس بموجود فضلا عن مجموع الموجود[٣] . فتعين أن يكون المجموع مفتقرا إلى ما هو داخل فى المجموع ، وذلك البعض لايكون إلا واجبا بنفسه ، إذ لو لم يكن واجبا بنفسه لكان ممكنا مفتقرا إلى غيره ، فيكون مجموع كل واحد من الموجودات مفتقرا إلى غيره ، وذلك الغير ممكن بنفسه ، وهو جزء من المجموع الممكن المفتقر إلى غيره ، ويمتنع أن يكون مجموع الممكنات ليس مفتقرا / إلى[٤] ماهو بعض الممكنات ، فإن مجموعها أعظم من بعضها ، ٨٣/٣ وذلك البعض يشرك المجموع فى الفقر والاحتياج إلى الغير ، ففيه ما فيها من الاحتياج والفقر إلى الغير ، مع أن المجموع أعظم منه ، فإذا كانت الأجزاء كلها فقيرة محتاجة ، والمجموع محتاجاً فقيرا[٥]، امتنع أن يكون شيء من الأجزاء بالمجموع وحده ، فضلا عن أن يكون بجزء آخر ، فضلا عن أن يكون المجموع الذى كل أجزائه فقراء بواحد من تلك

---

(١) ش : فتبين .

(٢) ش : متوقف .

(٣) ش : الوجود .

(٤) ش : إلا إلى .

(٥) ش : فقد .

الأجزاء الفقراء . وهذا كلّه بيّن ضروري لا يستريب فيه من تصوره ويمكن[١] تصوير هذه المواد على وجوه أخرى .

(فصل)

وكذلك يمكن تصوير[٢] هذه الأدلة في مادة الحدوث بأن يُقال : الموجودات إما أن تكون كلها حادثة ، وهو ممتنع ، لأن الحوادث لابد لها من فاعل ، وذلك معلوم بالضرورة ، ومحدِث الموجودات كلها لا يكون معدوماً ،[٣] وذلك أيضاً معلوم بالضرورة ، وما خرج عن الموجودات لا يكون إلا معدوما ،[٣] فلو كانت الموجودات كلها محدثة للزم : إما حدوثها بلا محدث ، وإما حدوثها بمحدِث معدوم. وكلاهما معلوم الفساد بالضرورة ، فثبت أنه لابد في الوجود[٤] من موجود قديم ، وليس كل موجود قديمًا بالضرورة الحسيَّة ، فثبت أن الموجودات تنقسم إلى قديم ومحدَث .

وهاتان المقدمتان : وهو أن كل حادث فلابد له من محدِث ، وأن المحدِث[٥] / للموجود لا يكون إلا موجودًا ، مع أنهما معلومتان بالضرورة ، فإن كثيرًا[٦] من أهل الكلام أخذوا يقررون ذلك بأدلة نظرية ، ويحتجون على ذلك بأدلة ، وهي وإن كانت صحيحة ، لكن

٣/٨٤

(١) ق ، س ، ر : ولكن .

(٢) ش : ويمكن تصوير .

(٣ - ٣) : ساقط من (ش) .

(٤) س : الموجود .

(٥) ش : والمحدث .

(٦) ش : كان كثيرا .

النتيجة أبْيَن عند العقل من المقدمات ، فيصير كمن يحدّ الأجلى بالأخفى ، وهذا وإن كان قد يذمه كثير[١] من الناس مطلقا ، فقد يُنتفع به فى مواضع ، مثل عناد المناظِر ومنازعته فى المقدمة الجلية ، دون ما [هو][٢] أخفى منها ، ومثل حصول العلم بذلك[٣] من الطرق الدقيقة الخفية[٤] الطويلة ، لمن يرى أن حصول العلم له بمثل هذه الطرق أعظم عنده وأحب إليه ، وأنه إذا خوطب بالأدلة الواضحة المعروفة للعامة ، لم تكن مزية على العامة ، ولمن يقصد بمخاطبته[٥] بمثل ذلك ، أن مثل هذه الطرق معروف معلوم عندنا ، لم ندعه عجزًا وجهلا ، وإنما أعرضنا عنه استغناء عنه بما هو خير منه ، واشتغالاً بما هو أنفع من تطويل لا يُحتاج إليه ، إلى أمثال ذلك من المقاصد .

فأما كون الحادث[٦] لابد له من محدث ، فهى ضرورية عند جماهير العلماء ، وكثير من متكلمة المعتزلة ومن اتبعهم جعلوه نظريا ، كما سيأتى ذكره بعد هذا .

وأما كون المعدوم لا يكون فاعلا للموجودات فهو أظهر من ذلك ، ولذلك[٧] اعترف بكونه ضروريا من استدل على أن المحدث لابد له من / محدث موجود ، والممكن لابد له من مؤثر موجود ، كالرازى ٨٥/٣ وغيره .

(١) ش : وإن كان يذمه كثيرا ، وهو تحريف .
(٢) هو : ساقطة من (ق) .
(٣) ش : ومثل حصول العلم للعلم بذلك .
(٤) ش : الحمفه (غير منقوطة) .
(٥) س : المخاطبة .
(٦) س ، ش : المحدث .
(٧) س ، ش : وكذلك .

كلام الرازي في إثبات وجود الله .

قال الرازي[(١)] « أما [(٢)] كون المؤثر موجودًا [(٣)] فإنه [(٤)] لا فرق بين نفي المؤثر وبين مؤثر منفي[(٥)] والحكم[(٦)] بالاكتفاء بالمؤثر المنفيّ حكم بعدم الاحتياج إلى المؤثر » .

قال [(٧)] : « والعلم بذلك ضروري ، ولا يتصور في هذا [(٨)] المقام الاستدلال[(٩)] بالكلام المشهور[(١٠)] من أن المعدوم[(١١)] لا تميز فيه[(١٢)] فلا يمكن استناد الأثر إليه ، لأنه يتوجه عليه شكوك معروفة[(١٣)] » .

قال : [(١٤)] « والجواب عنها وإن كان ممكنا ، إلا أن العلم بفساد استناد الأثر الموجود إلى المؤثر المعدوم أظهر كثيرًا من العلم بذلك ، والدليل[(١٥)]

---

(١) في كتابه « نهاية العقول » جـ ١ ، ص ٨٦ (نسخة رقم ٧٤٨) = جـ ١ ، ص ٨٦-ظ ٨٦ (نسخة طلعت رقم ٥٦٥) .

(٢) أما : ساقطة من (س) . وفي « نهاية العقول » : وأما .

(٣) نهاية العقول : وأما أن ذلك المؤثر يجب أن يكون موجوداً .

(٤) نهاية العقول : فلأنه .

(٥) نهاية العقول (نسخة رقم ٧٤٨) : بين مؤثر منفي وبين المؤثر ؛ نسخة رقم ٥٦٥ : بين مؤثر منفي وبين نفي المؤثر .

(٦) نهاية العقول : فالحكم .

(٧) بعد كلامه السابق بصفحات ، جـ ١ ، ص ٩٣ (نسخة رقم ٧٤٨) = ظ ٩٣ (نسخة طلعت) .

(٨) نهاية العقول : ولا نتصدى في هذا .

(٩) نهاية العقول : للاستدلال .

(١٠) نهاية العقول (نسخة طلعت) : المشهود .

(١١) س : بأن العدم .

(١٢) نهاية العقول (نسخة رقم ٧٤٨) : لا يتميز فيه .

(١٣) نهاية العقول : الشكوك المذكورة .

(١٤) بعد الكلام السابق مباشرة .

(١٥) نهاية العقول : من العلم بذلك الدليل .

والأجوبة عن الأسولة التى تورد عليه[١] ، وإيضاح الواضح لا يزيده[٢] إلا خفاء » .

قال :[٣] « وقول القائل : هب[٤] أن المؤثر ليس بمعدوم ، فلم يجب أن يكون موجوداً ؟ قلنا : لا واسطة[٥] بين الوجود والعدم . وقول القائل :[٦] الماهية[٧] تقتضى[٨] الإمكان لا بشرط[٩] الوجود ولا العدم[١٠] فهو متوسط بين[١١] الوجود والعدم . قلنا : نحن لا ندعى أن كل حقيقة فهى إما الوجود وإما العدم ، حتى يلزم من كون الماهية مغايرة لهما فساد ذلك الحصر . . . بل ندعى[١٢] أن العقل يحكم على كل حقيقة من الحقائق التى لا نهاية لها أنها لا تخلو عن وَصْفَى الوجود والعدم ، وإذا كان كذلك فكون[١٣] الماهية مغايرة[١٤] للوجود والعدم لا يقدح فى قولنا : إنه لا واسطة بين الوجود والعدم » .

(١) نهاية العقول : يورد عليها .

(٢) نهاية العقول (نسخة رقم ٧٤٨) : فإيضاح لا يزيده .

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٤) نهاية العقول : قوله هب .

(٥) نهاية العقول : قلنا لأنه لا واسطة .

(٦) نهاية العقول : والعدم قوله .

(٧) ق ، ض ، ط : إن الماهية .

(٨) نهاية العقول (نسخة طلعت) : يقتضى .

(٩) ق : لا شرط .

(١٠) نهاية العقول : لا بشرط الوجود ولا بشرط العدم .

(١١) نهاية العقول : فهى متوسطة .

(١٢) بعد كلمة « الحصر » توجد عبارات فى « نهاية العقول » . هى : وكيف نقول ذلك مع أنا نعلم بالضرورة أن المفهوم من حقيقة السواد وحقيقة البياض وحقيقة الحركة وحقيقة الثلاث (فى نسخة طلعت : المثلث) مغايرة للوجود والعدم ، بل ندعى . . .

(١٣) س : فكل : وهو تحريف ؛ وفى نسخة رقم ٧٤٨ من نهاية العقول : وكون .

(١٤) س : مغاير .

٨٦/٣ تعليق ابن تيمية.

/**قلت** : هذا السؤال والجواب عنه لا يحتاج إليه مع علمنا الضرورى بأن المؤثر فى الموجود[١] لا يكون إلا موجودا ، وهذا قد سبقه إليه غير واحد من النظار ، كأبى المعالى الجوينى فإنه **قال فى الإرشاد** : «فإن قال قائل: قد دللتم فيما قدمتم على العلم بالصانع ، فبم تنكرون على من يقدر الصانع عدما[٢] ؟ قلنا : العدم عندنا نفى محض ، وليس المعدوم على صفة من صفات الإثبات[٣] ، ولا فرق بين نفى الصانع ، وبين تقدير الصانع منفيا من كل وجه ، بل نفى الصانع وإن كان باطلا بالدليل القاطع فالقول به غير متناقض فى نفسه ، والمصير إلى إثبات صانع منفى متناقض ، وإنما يلزم القول بالصانع المعدوم المعتزلة ، حيث أثبتوا للمعدوم صفات الإثبات ، وقضوا بأن المعدوم على خصائص الأجناس» .

كلام الجوينى فى الإرشاد.

قال : «والوجه أن لا نعد الوجود من الصفات ، فإن الوجود نفس الذات ، وليس بمثابة التحيز للجوهر ، فإن التحيز صفة زائدة على ذات الجوهر ، ووجود الجوهر عندنا نفسه من غير تقدير مزيد» .

قال : والأئمة يتوسعون فى عد الوجود من الصفات ، والعلم به علم بالذات[٤] » .

قال الكيا الهراسى الطبرى : «إذا قلنا البارى موجود ، فوجوده ذاته[٥] ، هذا بالاتفاق من أصحابنا القائلين بالأحوال ، والنافين[٦] لها إلا على رأى / المعتزلة الذين قالوا : المعدوم شىء» . ٨٧/٣

(١) ش : الوجود .

(٢) س : معدوماً .

(٣) مكتوب فى هامش (ط) أمام هذا الموضع : حيث قالوا بإثبات الذوات فى العدم .

(٤) ط : وقال .

(٥) مكتوب فى هامش (ط) أمام هذا الموضع : القول بأن وجوده تعالى ذاته .

(٦) س : والتأثير .

كلام أبى القاسم الأنصارى.

وقال أبو القاسم الأنصارى شارح الإرشاد والقاضى[١] أبو بكر : « وإن أثبت الأحوال فلم يجعل الوجود حالا فإن العلم به علم بالذات ، وعند أبى هاشم ومتبعيه الوجود من الأحوال ، وهو من أثر كون الفاعل قادرا». قال :«وما قاله إمام الحرمين : من أن الأئمة يتوسعون فى عد الوجود من الصفات ، فإنما قالوا ذلك لما بيناه من أن صفة النفس عندهم تفيد ما تفيده النفس ، فلا[٢] فرق بين وجود الجوهر وتحيزه . وهكذا قال الكيا : الوجود بمنزلة التحيز للجوهر ، فإن التحيز للجوهر نفس الجوهر ، خالف أبا المعالى » .

قال : « ومن الدليل على وجود الصانع أنه موصوف بالصفات القائمة به كالحياة والقدرة والعلم ونحوها ، وهذه الصفات مشروطة بوجود محلها ، وقد يكون الشيء موجودا ، ولا يكون مختصا بهذه الصفات ، ويستحيل الاختصاص بهذه الصفات من غير تحقق وجود » .

قال : « ومما[٣] يحقق ما قلناه قيام الدليل القاطع على أنه فاعل ، ومن شرط الفاعل أن يكون موجودا » .

تعليق ابن تيمية.

قلت :[٤] هذا الثانى هو ما ذكره أبو المعالى ، فإن إثبات الصانع إثبات لوجوده ، وإلا فصانع منتف كنفى الصانع ، وأما الأول فهو وإن كان صحيحاً لكن النتيجة أبين من المقدمات . فإن العلم بأن الصانع لا يكون إلا موجودا أبين من العلم بثبوت صفاته ، وبأن الموصوف لا يكون إلا

(١) والقاضى : كذا فى (س) وأما بقية النسخ بدون الواو.
(٢) ش : ولا .
(٣) مكتوب فى هامش (ط) أمام هذا الموضع : بلغ مقابلة . وكلمة (مما) ساقطة من (ش) .
(٤) هـ : قال ابن تيمية قلت .

٨٨/٣ موجودا / ولهذا أقر بوجوده طوائف أنكروا قيام الصفات به ، وإذا قرروا[١] قيام الصفات به فكون الفاعل لا يكون إلا موجودًا أبين من كون ما تقوم به الصفة لا يكون إلا موجودًا ، وكلاهما معلوم بالضرورة ، لكن[٢] الفاعل الذى يبدع غيره أحق بالوجود ، وكما أن الوجود[٣] من محل الصفة فإن محل الصفة قد يكون جمادا ، وقد يكون حيوانا ، وقد يكون قادرًا ، وقد يكون عاجزا ، والصفة أيضاً قد تقوم بها الصفة عند كثير من الناس ، بشرط قيامها جميعا بمحل آخر . فالصفة وإن كانت مفتقرة إلى محل وجودى ، فهو من باب الافتقار إلى المحل القابل . وأما المفعول المفتقر إلى الفاعل فهو من باب الافتقار إلى الفاعل .

ومعلوم أن الحاجة إلى الفاعل فيما له فاعل أقوى من الحاجة إلى القابل فيما له قابل . وأيضاً فإن القابل شرط فى المقبول لا يجب تقدمه عليه ، بل يجوز اقترانهما ، بخلاف الفاعل ، فإنه لا يجوز أن يقارن المفعول ، بل لابد من تقدمه عليه . ولهذا اتفق العقلاء على أنه لا يجوز أن يكون كل من الشيئين فاعلا للآخر ، لا بمعنى كونه علة فاعلة ولا بغير ذلك من المعانى ، وأما كون كل من الشيئين شرطاً للآخر فإنه يجوز ، وهذا هو الدور المعى ،[٤] وذاك هو الدور القبلى ،[٥] وقد بسط هذا فى غير هذا

(١) س ، ش : قرز .

(٢) س : ولكن .

(٣) ش ، ص ، ض ، ط ، ق : وكمال الوجود ، وفى (هـ) : وبكمال الوجود .

(٤) فى نسخة (هـ) ص ٢٥٨ زيادة بعد عبارة « الدور المعى وهى : « كالأمور المتضايفة مثل الأبوة والبنوة وكالمعلولين لعلة واحدة وسائر الأمور المتلازمة التى لا يوجد الواحد منها إلا مع الآخر كصفات الخالق المتلازمة وكصفاته مع ذاته وكسائر الشروط وكغير ذلك مما هو من باب الشرط والمشروط » .

(٥) فى نسخة (هـ) بعد عبارة « وذاك هو الدور القبلى » توجد زيادة وهى : « الذى يمتنع كما إذا لم يوجد هذا إلا بعد ذاك ولا يوجد ذاك إلا بعد هذا فيكون كل من هذا وذاك موجودا قبل أن يكون موجودا فيلزم اجتماع الوجود والعدم غير مرة وذلك ممتنع » .

الموضع ، وبين ما دخل على الفلاسفة من الغلط فى مسائل الصفات من هذا / الوجه ، حيث لم يميزوا بين الشرط والعلة الفاعلة[١] بل قد يجعلون ذلك كله علة ، إذ العلة عندهم يدخل فيها الفاعل والغاية ، وهما العلتان المفصلتان[٢] اللتان بهما يكون وجود المعلول والقابل ، الذى قد يسمى مادة وهيولى مع الصورة ، وهما[٣] علتا حقيقة الشىء فى نفسه ، سواء قيل إن حقيقته غير العين[٤] الموجودة[٥] فى الخارج كما يدعون ذلك ، أو قيل هى هى ، كما هو المعروف عن متكلمى أهل السنة .

٨٩/٣

والمقصود هنا أن الدليل لما دل على أنه لابد من موجود واجب بنفسه ، أى لا يكون له فاعل يوجده :لا علة فاعلة ، ولا ما يسمى فاعلا غير ذلك ، صاروا يطلقون عليه الواجب بنفسه ، ثم أخذوا ما يحتمله هذا اللفظ من المعانى ، فأرادوا إثباتها كلها ، فصاروا ينفون الصفات وينفون أن يكون له حقيقة موصوفة بالوجود ، لئلا تكون الذات متعلقة بصفة ، فلا تكون واجبة بنفسها . ومعلوم أن كون الذات مستلزمة لصفة كمال[٦] يمتنع

---

(١) فى نسخة (هـ) ص ٢٥٨ بالهامش أمام عبارة « الشرط والعلة الفاعلة » توجد زيادة وهى : « أصل من موضع آخر من التصنيف ومن هذا الباب أن يكون هذا فاعلا لهذا أو علة فاعلة أو علة غائية ونحو ذلك لأن الفاعل والعلة ونحو ذلك يمتنع أن يكون فاعلا لنفسه فكيف يكون فاعلا لفاعل نفسه.وكذلك العلة الفاعلة لا تكون علة فاعلة لنفسها فكيف لعلة نفسها ، وكذلك العلة الغائية التى يوجدها الفاعل هى مفعولة للفاعل ومعلولة فى وجودها له لا لنفسها.فإذا لم تكن معلولة لنفسها فكيف تكون معلولة لمعلول نفسها؟فهذا ونحوه من الدور المستلزم تقديم الشىء على نفسه أو على المتقدم على نفسه » .

(٢) ش : المنفصلتان :

(٣) وهما : كذا فى (س) وفى سائر النسخ : هما .

(٤) ش : المعنى .

(٥) س : المعنى الموجود .

(٦) ق : للصفة كما .

تحققها[١] بدونها ، لا يوجب افتقارها إلى فاعل ، أو علة فاعلة، ولكن غاية ما فيه أن تكون الذات[٢] مشروطة بالصفة والصفة مشروطة بالذات، وأن تكون الصفة إذا قيل بأنها واجبة لا تقوم إلا بموصوف . فإذا قيل :هذا فيه افتقار الواجب إلى غيره، لم يلزم أن يكون ذلك الغير فاعلا ، ولا علة فاعلة ، بل إذا قدر أنه يطلق عليه غير ، فإنما هو شرط من الشروط ، وكون الذات مشروطة بالصفة / اللازمة لها ، والصفة مشروطة بالذات ، ٩٠/٣ لا يمنع أن يكون الجميع واجبا بنفسه لا يفتقر إلى فاعل ، ولا [إلى][٣] علة فاعلة ، وقد بسط هذا في غير هذا الموضع .

والمقصود أنه إذا كان قد علم أن الصفة المشروطة بمحلها ، تقتضى أن يكون محلها موجودا، فالمفعول المفتقر إلى فاعل[موجب][٤] يقتضى أن يكون فاعله[٥] موجودا بطريق الأولى .

وأيضاً فيقال: الحوادث المشهودة لابد لها من محدث ، إذ المحدث من حيث هو محدث ، وكل ما[٦] يقدر محدثا ، سواء قدر متناهيا أو غير متناه لا يوجد بنفسه ، بل لابد له من فاعل ليس بمحدث ، والعلم بذلك ضرورى ، إذ طبيعة الحدوث تقتضي الافتقار إلى فاعل ، فلابد لكل ما يقدر محدثا من فاعل ، فيمتنع[٧] أن يكون فاعل[كل][٨] المحدثات محدثا ، فوجب أن يكون قديما .

(١) س : تحققه .
(٢) الذات : ساقطة من (س) .
(٣) إلى : ساقطة من ش ، ص ، ض ، ط ، ق .
(٤) موجب : زيادة من (س) .
(٥) فاعله : ساقطة من (ش) .
(٦) س : من .
(٧) س ، ش : ويمتنع .
(٨) كل : زيادة من (س) .

وأيضا فالمحدَث مفتقر إلى محدِث كامل ، مستقل بالفعل ، إذ ماليس مستقلا بالفعل مفتقر إلى غيره ، فلا يكون هو وحده الفاعل ، بل الفاعل هو وذلك الغير فلا يكون وحده فاعلا للمحدَث ، ثم ذلك الغير إن كان محدَثا فلابد له من فاعل أيضاً ، فلابد للمحدَثات من فاعل مستقل بالفعل مستغن عن جميع محدَثاته ، والعقل يعلم [ضرورة][1] افتقار المحدَث إلى المحدِث الفاعل ، ويقطع به ويعلمه ضرورة أبلغ من علمه بافتقار الممكن إلى الواجب الموجب له ، فلا يحتاج أن يقال فى ذلك أن المحدث يتخصص بزمان دون زمان أو بقدر / دون قدر ولابد للتخصيص من مخصص ، فإن العلم بافتقار المحدَث إلى المحدِث أبين فى العقل وأبده له . ٩١/٣

ولهذا قال تعالى ﴿ أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الخَالِقُون ﴾ [سورة الطور : ٣٥]

قال جبير بن مطعم : لما سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقرؤها : أحسست بفؤادى قد انصدع[2] .

وقال : ﴿ أَفَرَأَيْتُم مَّاتُمْنُونَ ۞ أَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الخَالِقُونَ ﴾ [سورة الواقعة : ٥٨ . ٥٩] إذ كان كل[3] من القسمين : وهو كونهم خلقوا من غير خالق ، وكونهم خلقوا أنفسهم معلوم الانتفاء بالضرورة ، فإن الإنسان يعلم بالضرورة أنه لم يحدث من غير محدِث وأنه لم يحدث نفسه ، فلما كان العلم بأنه لابد له من محدِث ، وأن محدثه ليس هو إياه علماً ضروريا ثبت بالضرورة أن له محدثا خالقا غيره ، وكل مايقدر فيه أنه مخلوق فهو كذلك .

(١) ضرورة : زيادة من (هـ) .

(٢) س : اصدع .

(٣) س : إذ كل .

والخلق يتضمن الحدوث والتقدير ، ففيه معنى الإبداع والتقدير ، وإذا علمت أن الممكن لابد له من مرجح يجب به ، وإلا لم يكن موجودا بل يبقى معدوما على أصح القولين ، أو متردداً بين الوجود والعدم على الآخر ، فالمحدَث لابد له من فاعل يستغنى به المفعول فيكون به ، وإلا بقى مفتقرا إلى غيره ، وإذا قدر محدثه أيضا فهو[1] أيضا محدث لم يستغن به ، لأن ذلك المحدث مفتقر إلى غيره ، فالمفتقر إليه مفتقر إلى ذلك الغير ، الذى [هو][2] الأول مفتقر إليه بطريق الأَوْلى ، فلا توجد الحوادث إلا بفاعل غنى عن / غيره ، وكل محدث مفتقر إلى غيره فلا توجد الحوادث إلا بفاعل قديم غير محدث ، فهذه طرق متعددة يثبت بها الموجود[3] الواجب بنفسه القديم[4] . ٩٢/٣

فصل

[ويمكن[5] تصوير هذه المادة فى الغنى والفقر ، وفى الخلق وعدم الخلق ، والقدرة وعدم القدرة ، والكمال والنقصان ، والحياة والموت ، والعلم والجهل ، وغير ذلك ، بأن يقال : كل موجود فإما أن يكون غنيا بنفسه عما سواه ، وإما أن يكون مفتقرا إلى ما سواه ، والمفتقر إلى ما سواه لا يوجد إلا بغنى عما سواه ، فيلزم وجود الغنى عما سواه على التقديرين ،

(١) فهو : كذا فى (س) . وفى سائر النسخ : هو .

(٢) هو : ساقطة من جميع النسخ عدا (س) .

(٣) الموجود : كذا فى (س) . وفى سائر النسخ : الوجود .

(٤) مكتوب فى هامش (ط) أمام هذا الموضع هذه العبارة : « سقط من الأصل ورقة . . . القديم » أما فى نسخة (ض) فنجد بياضا بمقدار صفحة كبيرة من المخطوط وهذا السقط مذكور فى نسخة (س) وأوله « فصل ويمكن تصوير هذا المادة . . . » وهو أيضا موجود فى نسخة (هـ) ص ٢٥٩

(٥) من هنا بمقدار ست صفحات حتى عبارة : « أو كل فقير فلابد له » ص ٦ من المرفق سقط من : ش ، ص ، ض ، ط ، ق ، ومثبت من نسخة (س) ، نسخة (هـ) ص ٢٥٩

والحوادث مفتقرة إلى غيرها ، فثبت أن من الموجودات ما هو غنى بنفسه ، ومنها ما هو مفتقر إلى ما سواه ، ومثل أن يقال : كل موجود فإما أن يكون مخلوقا وإما ألا يكون مخلوقا ، والمخلوق لا يكون مخلوقا إلا بخالق ليس بمخلوق .

وقد علم أن الحوادث لا تكون إلا مخلوقة ، فثبت أن فى الموجودات ما هو حادث مخلوق،ومنها ما هو خالق لتلك الحوادث ليس بمخلوق ، وهو المطلوب .

ومثل أن يقال : الموجود إما أن يكون قادرا بنفسه ، وإما ألا يكون قادرا بنفسه ، وما ليس بقادر بنفسه لا يكون قادرا إلا بإقدار القادر بنفسه[1] ، والحوادث المشهودة كانت معدومة ، والمعدوم لا يكون موجودا بنفسه فضلا عن أن يكون قادرا بنفسه ، فثبت أن فى الموجودات ما هو محدث ومنها ما هو موجود قادر بنفسه ، والقادر بنفسه لا يكون إلا قديما أزليا واجبا بنفسه ، فثبت انقسام الموجودات إلى هذا وهذا ، وهو المطلوب .

ومثل أن يقال:الموجود إما أن يكون كاملا ليس فيه نقص يحتاج إلى غيره ، وإما أن يكون ناقصا يحتاج فى كماله إلى غيره ، ومعلوم أن الحوادث المشهودة ليس لها من نفسها وجود ، فضلا عن أن تكون[2] كاملة بنفسها ، وأنها بعد وجودها مفتقرة إلى من يكمل نقصها ، فثبت أن الموجودات فيها كامل ليس فيه[3] نقص يحتاج فيه إلى غيره ،وماليس [فيه

(١) فى الأصل : الاباقدار والقادر بنفسه ، ولعل الصواب ما أثبته

(٢) فى الأصل : يكون

(٣) فى الأصل : فيها

نقص ، لا يكون إلا كاملا قديما أزليا واجبا بنفسه ، فثبت انقسام الموجودات إلى هذا وهذا][1] ، وهو المطلوب .

ومثل أن يقال: الموجود إما عالم بنفسه ، وإما محتاج فى العلم إلى من يعلمه ، وإما أن لا يقبل العلم ، ومعلوم أن الإنسان مفتقر فى حصول علمه إلى من يعلمه ، ليس علمه من لوازم ذاته ، فإنه خرج من بطن أمه لا يعلم شيئا ، [(٢] ثم حدث له العلم بعد ذلك ، فثبت أن فى الموجود ما ليس عالما بنفسه ، بل هو مفتقر فى حصول العلم له إلى من يعلمه ، ومعلوم أن كل ما ليس بعالم بنفسه فلا بد له من عالم يعلمه ، وذاك العالم إن كان عالما بنفسه وإلا افتقر إلى عالم بنفسه ، فلا بد أن ينتهى الأمر إلى عالم بنفسه قطعا للتسلسل الممتنع [٢)] ، فثبت أن فى الوجود ما هو عالم بنفسه ، وما ليس عالما بنفسه ، بل بمن يعلمه ، كما قال : ﴿ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِى خَلَقَ ﴾ إلى قوله : ﴿ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ * الَّذِى عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الإِنسَانَ مَالَمْ يَعْلَمْ ﴾ [سورة العلق : ١ – ٥] وقال ﴿ وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَىْءٍ مِن عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاءَ ﴾ [سورة البقرة : ٢٥٥] .

وما كان عالما بنفسه فأن يكون موجوداً بنفسه أولى وأحرى ، فإن العلم صفة له ، وإذا كانت تلك الصفة قديمة واجبة لا تفتقر إلى فاعل يفعلها فى العالم بنفسه ، فلا يكون الموصوف بها قديما واجبا بطريق الأولى والأحرى .

---

(١) فى الأصل : وما ليس وهو المطلوب ، وزدت ما بين المعقوفتين من عندى حسب سياق الكلام ، ولعله يفى بالمعنى المقصود

(٢–٢) : هذه العبارات غير موجودة فى (هـ)

ومثل أن يقال الموجود : إما حى بنفسه ، وإما حى بغيره ، وإما ليس بحى . ومعلوم أن الحى بغيره موجود . فإن الإنسان يكون فى بطن أمه قبل نفخ الروح فيه ليس بحى ، ثم يصير حيا بعد ذلك . فثبت وجود الحى بغيره الذى جعله حيا . وذلك الذى جعله حيا إما أن يكون حيا بنفسه ، وإما بغيره . والحى بغيره يحتاج إلى حى ، فلا بد أن ينتهى الأمر إلى حى بنفسه قطعا للتسلسل الممتنع ، فثبت أن فى الوجود ما هو حى بنفسه ، والحى بنفسه لا يكون إلا واجبا قديما بنفسه ، فإن ذاته إذا كانت مستلزمة لحياته ، بحيث لا تكون حياته حاصلة له من غيره،فأن تكون ذاته واجبة بنفسها ، لا تكون حاصلة بغيرها أولى وأحرى[1] ، فإن الحياة قائمة فى الموصوف الحى بها ، فإذا كانت الحياة قديمة أزلية واجبة بنفسها يمتنع عدمها ، فالحى الموصوف بها أن يكون حيا قديما أزليا واجبا بنفسه أولى وأحرى .

والتسلسل الذى يسمى التسلسل فى العلل والمعلولات ، والمؤثر والأثر ، والفاعل والمفعول ، والخالق والمخلوق هو ممتنع باتفاق العقلاء ، وبصريح المعقول ، بل هو ممتنع فى بديهة العقل بعد التصور،وهو الذى أمر النبى صلى الله عليه وسلم بالاستعاذة منه فى قوله صلى الله عليه وسلم « يأتى الشيطان أحدكم فيقول : من خلق كذا ؟ من خلق كذا ؟ فيقول : الله . فيقول : من خلق الله[2] ؟ فإذا وجد ذلك أحدكم فليستعذ بالله ولينته »[3] فأمره بالاستعاذة منه ليقطع عنه الله الوساوس الفاسدة التى

(١) فى الأصل : والأحرى

(٢) س : يقول الله فيقول من خلق الله ، هـ : حتى يقول الله فيقول من خلق له والصواب ما أثبته

(٣) سبق ورود هذا الحديث والتعليق عليه ، جـ ١ . ص ٣٦٣

يلقيها الشيطان بغير اختياره ويؤذيه بها ، حتى قد يتمنى الموت ، أو حتى يختار أن يحترق ولا يجدها.وهى الوسوسة التى سأله عنها الصحابة ، فقالوا:يا رسول الله إن أحدنا ليجد فى نفسه ما لأن يحترق حتى يصير حمة أو يخر من السماء إلى الأرض خيراً له من أن يتكلم به ، فقال:ذلك صريح الإيمان ، وفى رواية:ما يتعاظم أحدنا أن يتكلم به . فقال : الحمد لله الذى رد كيده إلى الوسوسة.وأراد بذلك أن كراهته هذه الوسوسة ونفيها هو محض الإيمان وصريحه][1]

فصل

واعلم أن[2] علم الإنسان بأن[3] كل محدَث لا بد له من محدِث ، أو كل ممكن لا بد له من واجب ، أو كل فقير فلا بد له من غنى،أو كل مخلوق فلا بد له من خالق،أو كل معلوم فلا بد له من يعلم[4] ،أو كل أثر فلا بد له من مؤثر،ونحو ذلك من القضايا الكلية والاخبار العامة،هو علم كلى بقضية كلية ، وهو حق فى نفسه ، لكن علمه بأن هذا المحدث المعين لا بد له من محدث ، وهذا الممكن المعين لا بد له من واجب،هو أيضا معلوم له مع كون القضية معينة مخصوصة جزئية ، وليس علمه بهذه[5] القضايا المعينة المخصوصة

(١) هنا نهاية السقط فى (ق) (ش) ، (ص) ، (ض) ، (ط) ، وهو الموجود فى (س) ، (هـ) وبدأ ص ١١٤

(٢) ق ، ص ، ض : بأن .

(٣) س : بكون .

(٤) ق ، ض ، ط : أو كل معلم فلابد له من معلم ؛ ص : أو كل معلم فلابد له من متعلم . ولعل ما أثبته يكون صوابا .

(٥) س : هذه

موقوفا على العلم بتلك القضية العامة الكلية [١]، بل هذه القضايا المعينة قد تسبق إلى فطرته ، قبل أن يستشعر تلك القضايا الكلية ، وهذا كعلمه بأن الكتابة لا بد لها من كاتب ، والبناء لا بد له من بان ، فإنه إذا رأى كتابة معينة علم أنه لا بد لها من كاتب ، وإذا رأى بنيانا علم أنه لا بد له من بان ، وإن لم يستشعر فى ذلك [٢] الحال كل كتابة كانت أو تكون ، أو يمكن أن تكون ؛ ولهذا تجد الصبى ونحوه يعلم هذه القضايا المعينة الجزئية ، وإن كان عقله / لا ٩٣/٣ يستحضر القضية الكلية العامة ، وهذا كما أن الإنسان يعلم أن هذا المعين لا يكون أسود أبيض ، ولا يكون فى مكانين ، وإن لم يستحضر أن كل سواد وكل بياض فإنهما لا يجتمعان ، وأن كل جسمين فإنهما لا يكونان فى مكان واحد ، وهكذا إذا رأى درهما ونصف درهم ، علم [٣] أن هذا الكل أعظم من هذا الجزء [٤] ، وإن لم يستحضر أن كل كل فإنه يجب أن يكون أعظم من جزئه .

وكذلك إذا قيل: هذا العدد الأول مساو لهذا العدد الثانى، وهذا [العدد] [٥] الثانى مساو لهذا [العدد] [٥] الثالث، فإنه يعلم أن الأول مساو لمساوى الثانى وهو مساو للثالث ، وإن لم يستحضر أن كل مساو لمساو فهو مساو .

(١) س ، ش : بتلك القضية الكلية العامة ؛ ق ، ص : بتلك الصفة العامة الكلية ؛ ص : بتلك القضية الكلية

(٢) ق ، ص ، ض ، ط : تلك

(٣) علم : ساقطة من (س)

(٤) هـ : ويعلم أن هذا الدرهم أعظم من نصف هذا الدرهم المعينين

(٥) العدد : زيادة فى (س)

وكذلك إذا علم أن الشخص موجود علم أنه ليس بمعدوم ، وإذا علم أنه ليس بمعدوم علم أنه موجود ، ويعلم أنه لا يجتمع وجوده وعدمه بل يتناقضان . وإن لم يستحضر قضية كلية عامة أنه لا يجتمع نفى[١] كل شئ وإثباته ووجوده وعدمه ، وهكذا عامة القضايا الكلية .

فإنه قد يكون علم الإنسان بالحكم فى أعيانها المشخصة الجزئية أبده للعقل من الحكم الكلى ، ولا تكون معرفته بحكم المعينات موقوفة[٢] على تلك القضايا الكليات ، ولهذا كان علم الإنسان أنه هو لم يحدث نفسه ، لا يتوقف على علمه بأن كل إنسان لم يحدث نفسه ، ولا على أن كل حادث لم يحدث نفسه ، بل هذه القضايا العامة الكلية صادقة ، وتلك/القضية المعينة صادقة ، والعلم بها فطرى ٣/٩٤ ضرورى لايحتاج أن يستدل عليه ، وإن كان قد يمكن الاستدلال على بعض المعينات بالقضية الكلية ، ويستفاد العلم بالقضية الكلية بواسطة العلم بالمعينات ، لكن المقصود أن هذا الاستدلال ليس شرطا فى العلم ، بل العلم بالمعينات قد يعلم كما تعلم الكليات وأعظم ، بل قد يجزم بالمعينات من لا يجزم بالكليات ، ولهذا لا تجد أحدا يشك فى أن هذه الكتابة لا بد لها من كاتب ، وهذا البناء لا بد له من بان ، بل يعلم هذا ضرورة .

وإن كان العلم بأن كل حادث لا بد له من [محدث][٣] فاعل

(١) س : نفس ، وهو تحريف

(٢) س ، ش : موقوفا

(٣) محدث : زيادة فى (س)

قد اعتقده طوائف من النظار نظريا[١] حتى أقاموا عليه دليلاً:إما بقياس الشمول ، وإما بقياس التمثيل . فالأول قول من يقول:كل محدَث لا بد له من محدِث ، والثانى قول من يقول:هذا محدث ، فيفتقر إلى محدِث ، قياسا على البناء والكتابة .

ثم القائلون بأن كل محدث لا بد له من محدث ، منهم من يثبت هذا بالاستدلال على أن الحادث مختص ، والتخصص[٢] لا بد له من مخصص ، ثم من الناس من يثبت هذا بأن المخصوص ممكن ، والممكن لا بد له من مرجح لوجوده[٣] ، ثم من الناس من يثبت هذا بأن نسبة الممكن إلى الوجود والعدم سواء ، فلا بد[٤] من ترجيح أحد الجانبين .

وكثير من الناس يجعل المقدمة الأولى فى هذه القضايا ضرورية ، بل يجعلها أبين من الثانية ، التى استدل بها/ عليها ، وهذا ٣/٩٥ الاضطراب إنما يقع فى القضايا الكلية العامة .

وأما كون هذا البناء لا بد له من بانٍ ، وهذه الكتابة لا بد لها من كاتب ، وهذا الثوب المخيط لا بد له من خيَّاط ، وهذه الآثار التى فى الأرض من آثار الأقدام لا بد لها من مؤثر ، وهذه الضربة لا بد لها من ضارب ، وهذه الصياغة لا بد لها من صائغ[٥] ، وهذا

---

(١) س : وفطريا ؛ ش : فطريا .

(٢) ق ، ش ، ص ، ض : والتخصيص

(٣) س : لوجوه ، وهو تحريف

(٤) ص : فلابد له

(٥) س : وهذه الصناعة لابد لها من صانع

الكلام[١] المنظوم المسموع لا بد له من متكلم ، وهذا الضرب والرمى والطعن لابد له من ضارب ورام وطاعن .

فهذه القضايا المعينة الجزئية لا يشك فيها أحد من العقلاء ، ولا يُفتقر[٢] فى العلم بها إلى دليل ، وإن كان ذكر نظائرها حجة لها ، وذكر القضية التى تتناولها[٣] وغيرها حجة ثانية[٤] ، فيُستدل عليها بقياس التمثيل وبقياس الشمول ، لكن هى فى نفسها معلومة للعقلاء بالضرورة ، مع قطع نظرهم عن قضية كلية ، كما يعلم الإنسان أحوال نفسه المعينة ، فإنه يعلم أنه لم يحدث نفسه ، وإن لم يستحضر أن كل حادث لا يحدث بنفسه[٥] .

ولهذا كانت فطرة الخلق مجبولة على أنهم متى شاهدوا شيئاً من الحوادث المتجددة ، كالرعد والبرق والزلازل ، ذكروا الله وسبّحوه ، لأنهم يعلمون أن ذلك المتجدد لم يتجدد بنفسه بل له محدث أحدثه ، وإن كانوا يعلمون هذا فى سائر المحدثات ، لكن ما اعتادوا حدوثه صار مألوفا لهم ، بخلاف المتجدد الغريب ، وإلا فعامة ما يذكرون الله/ ويسبّحونه عنده من الغرائب المتجددة قد ٩٦/٣ شهدوا من آيات الله المعتادة ما هو أعظم منه ، ولو لم يكن إلا خلق الإنسان فإنه من أعظم الآيات ، فكل[٦] أحد يعلم أنه هو لم

(١) س ، ط : الكلم
(٢) ق ، ط : تفتقر
(٣) س : يتناولها
(٤) س ، ش : ثابتة
(٥) س : نفسه
(٦) من أول عبارة « فكل أحد . . . » إلى عبارة « فصل إذا تبين ذلك » ساقط من (ش)

يحدِث نفسه ولا أبواه أحدثاه ولا أحدٌ من البشر أحدثه ، ويعلم أنه لا بد له من محدِث ، فكل أحدٍ يعلم أن له خالقا خلقه ، ويعلم أنه موجود ، حى ، عليم ، قدير ، سميع ، بصير ، ومن جعل غيره حيًّا كان أولى أن يكون حيا ، ومن جعل غيره عليما كان أولى أن يكون عليما ، ومن جعل غيره قادراً كان أولى أن يكون قادراً ، ويعلم أيضا أن فيه من الإحكام مادل على علم الفاعل ، ومن الاختصاص مادل على إرادة الفاعل ، وأن نفس الإحداث لا يكون إلا بقدرة المحِدث،فعلمه بنفسه المعيّنة المشخّصة الجزئية يفيده[1] العلم بهذه المطالب [الإلٰهية][2] وغيرها ، كما قال تعالى : ﴿وَفِى أَنفُسِكُمْ أَفَلاَ تُبْصِرُونَ﴾ [سورة الذاريات : ٢١]

فصل(*)

إذا تبين ذلك فالآية والعلامة والدلالة على الشىء يجب أن يكون ثبوتها مستلزماً لثبوت المدلول الذى[3] هى آية له وعلامة عليه ، ولا تفتقر فى كونها آية وعلامة ودلالة إلى أن تندرج[4] تحت قضية كلية ، سواء كان المدلول عليه قد عُرفت عينه ، أو لم تعرف عينه ، بل عُرف على وجهٍ مطلق مجمل .

---

(١) يفيده : كذا ف (ق) ، وفى سائر النسخ : تفيده إلا ف (هـ) فهذا الكلام اختصره الهكارى .

(٢) الإلهية : زيادة ف (س)

(* — *) : ما بين النجمتين (كلمة فصل إلى عبارة : علم الإنسان بأنه مصنوع) ساقط من نسخة (س)

(٣) الذى : كذا ف (ق) ، وفى سائر النسخ : التى

(٤) ض : يندرج

فالأول مثل أن يقال : علامة دار فلان أن على بابها كذا ، أو على عتبها كذا ، أو علامة فلان أنه كذا/وكذا ، فإذا رؤيت تلك العلامة عرف ذلك المعين . ٩٧/٣

والثانى أن يقال : علامة من يكون[١] أميرا أو قاضيا أن تكون هيئته كذا وكذا ، فإذا رؤيت[٢] تلك الهيئة عُلم أن هناك أميرا أو قاضيا وإن لم تعلم عينه .

وإذا كان كذلك فجميع المخلوقات مستلزمة للخالق سبحانه وتعالى بعينه ، وكلٌّ منها يدل بنفسه على أن له محدثا بنفسه ، ولا يحتاج أن يُقرن بذلك أن كل محدَث فله محدِث ، كما قدمناه أن العلم بأفراد هذه القضية لا يجب أن يتوقف[٣] على كلياتها ، بل قد تكون[٤] دلالته على المحدث المعين أظهر وأسبق .

ولهذا كان ما يشهده الناس من الحوادث آيات دالة على الفاعل المحدث بنفسها ، من غير أن يجب أن يقترن بها قضية كلية : أن كل محدث فله محدِث ، وهى أيضا دالة على الخالق سبحانه ، من حيث يُعلم أنه[لا] يحدثها[٥] إلا هو ، فإنه كما يستدل على أن المحدثات لا بد لها من محدِث قادر ، عليم ، مريد ، حكيم ، فالفعل يستلزم[٦] القدرة ، والإحكام

---

(١) ق : من كان

(٢) رؤيت : كذا فى (هـ) وفى سائر النسخ : رأى

(٣) يتوقف : كذا فى (ق) ، وفى سائر النسخ : تتوقف

(٤) ق : يكون

(٥) ق : أنه يحدثها

(٦) ض : مستلزم

يستلزم[١] العلم ، والتخصيص يستلزم[١] الإرادة ، وحسن العاقبة يستلزم[١] الحكمة .

وكل حادث يدل على ذلك كما يدل عليه الآخر ، وكل حادث كما دل على عين الخالق ، فكذلك الآخر يدل عليه . فلهذا كانت المخلوقات آيات عليه ، وسمَّاها الله آيات ، والآيات لا تفتقر فى كونها آيات إلى قياس كلى : لا قياس تمثيلى ، ولا قياس شمولى ، وإن كان القياس شاهداً لها / ومؤيدا ٩٨/٣ لمقتضاها ، لكن علم القلوب بمقتضى الآيات والعلامات لا يجب أن يقف على هذا القياس ، بل يُعلم[٢] موجبها ومقتضاها ، وإن لم يخطر لها أن كل ممكن فإنه لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا بمرجح ، أو لا يترجح وجوده على عدمه إلا بمرجح .

ومن هنا يتبين لك أن ما تنازع فيه طائفة من النظَّار وهو أن علة الافتقار إلى الصانع ، هل هو الحدوث أو الإمكان ، أو مجموعيهما ، لا يحتاج إليه ، وذلك أن كل مخلوق فنفسه وذاته مفتقره إلى الخالق ، وهذا الافتقار وصف له لازم ، ومعنى هذا أن حقيقته لا تكون موجودة إلا بخالق يخلقه ، فإن شُهدت حقيقته[٣] موجودة فى الخارج عُلم أنه لا بد لها من فاعل ، وإن تُصوِّرت فى العقل عُلم أنها لا توجد فى الخارج إلا بفاعل ، ولو قدر أنها تتصور تصوراً مطلقا عُلم أنها لا توجد إلا بفاعل [فهى فى نفسها لا توجد إلا بفاعل][٤] وهذا[٥] يعلم بنفس تصورها وإن لم يشعر القلب

(١) ض : مستلزم

(٢) ق ، ص ، ط : بل تعلم

(٣) ش ، ق : حقيقة

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من (ق) ولم يذكره المكارى فى (هـ)

(٥) هـ : فهذا

بكونها حادثة أو ممكنة ، وإن كان كل من الإمكان والحدوث دليلاً أيضا على هذا الافتقار، لكن الحدوث يستلزم وجودها بعد العدم ، وقد عُلم أنها لا توجد إلا بفاعل ، والإمكان يستلزم أنها لا تكون [١] إلا بموجد ، وذلك يستلزم إذا وجدت أن تكون بموجد ، وهى من حيث هى هى ، وإن لم تدرج تحت وصف كلي [٢] يستلزم [٣] الافتقار إلى الفاعل ، أى لا تكون موجودة إلا بالفاعل ، ولا تدوم وتبقى إلا بالفاعل / المبقى المديم لها ، فهى مفتقرة إليه فى حدوثها وبقائها ، سواء قيل إن بقاءها وصف زائد عليها ، أو لم [٤] يقل .

٩٩/٣

وهذا يعلم العقل بالضرورة أن هذا الحادث لا يبقى إلا بسبب يبقيه ، كما يعلم أنه لم يحدث إلا بسبب يحدثه ، ولو بنى الإنسان سقفا ولم يدع شيئا يمسكه ، لقال له الناس : هذا لايدوم ولا يبقى ، وكذلك إذا خاط الثوب بخيوط ضعيفة وخاطه خياطة فاسدة،قالوا له هذا لا يبقى البقاء المطلوب ، فهم يعلمون بفطرتهم افتقار الأمور المفتقرة إلى ما يبقيها ، كما يعلمون افتقارها إلى ما يحدثها وينشئها .

وما يُذكر من الأمثال المضروبة والشواهد المبينة لكون الصنعة تفتقر إلى الصانع فى حدوثها وبقائها ، إنما هو للتنبيه على ما فى الفطرة ، كما يُمثَّل بالسفينة فى الحكاية [٥] المشهورة عن بعض أهل العلم ، أنه قال له طائفة

---

(١) ق : لا توجد

(٢) هـ : تحت وصفى كلى

(٣) ق : تستلزم

(٤) هـ : أم لم

(٥) كتب فى هامش (ط) أمام هذا الموضع : نسبها الرازى فى ... الغيب إلى ...

من الملاحدة : ما الدلالة على وجود الصانع ؟ فقال لهم : دعونى ، فخاطرى مشغول بأمر غريب . قالوا : ما هو ؟ قال : بلغنى أن فى دجلة سفينة عظيمة مملوءة من أصناف الأمتعة العجيبة ،[(١)] وهى ذاهبة وراجعة من غير أحدٍ يحركها ولا يقوم عليها . فقالوا له : أمجنون أنت ؟ قال : وما ذاك ؟ قالوا : أهذا يصدقه عاقل ؟ فقال : فكيف صدقت عقولكم أن هذا العالم بما فيه من الأنواع والأصناف والحوادث العجيبة،[(١)] وهذا الفلك الدوّار السيار يجرى وتحدث هذه الحوادث بغير محدث ، وتتحرك هذه[(٢)] المتحركات بغير/محرّك ؟ فرجعوا على أنفسهم بالملام . وهكذا[(٣)] إذا قيل : ٣/١٠٠ فهذه السفينة أثبتت نفسها فى الساحل بغير موثق أوثقها ، ولا رابط ربطها ، كذَّبت العقول بذلك .

فهكذا إذا قيل : إن الحوادث تبقى وتدوم بغير مبق يبقيها ، ولا ممسك يمسكها . ولهذا نبَّه سبحانه على هذا وهذا . فالأول : كثير . وأما الثانى : فنى مثل قوله : ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَٰوَاتِ والأَرْضَ أَن تَزُولاَ وَلَئِن زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِّن بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ حَلِيماً غَفُورًا﴾ [سورة فاطر : ٤١] وقوله[(٤)]: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَن تَقُومَ السَّمَاءُ وَالأَرْضُ بِأَمْرِهِ﴾ [سورة الروم : ٢٥] وقوله: ﴿رَفَعَ السَّمَٰوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا﴾ [سورة الرعد : ٢] .

وهذا الإبقاء يكون بالرزق الذى يمد الله به المخلوقات ، كما قال الله

(١ - ١) : ما بين النجمتين ساقط من (ص)

(٢) ق : هذا ، وهو تحريف

(٣) ش ، ق ، ص ، ص ، ط ، ه : وهذا

(٤) وقوله : زيادة فى (ق)

تعالى : ﴿الَّذِى خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ هَلْ مِن شُرَكَائِكُم مَّن يَفْعَلُ مِن ذَٰلِكُم مِّن شَىْءٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [سورة الروم : ٤٠] .

وهذا الذى ذكرناه ، من أن نفس الأعيان المحدثة كالإنسان تستلزم وجود الصانع الخالق ، وأن[١] علم الإنسان بأنه مصنوع يستلزم العلم بصانعه بذاته ، من غير احتياج إلى قضية كلية ، تقترن[٢] بهذا ، وهو[٣] معنى ما يذكره كثير من الناس ، مثل قول الشهرستانى[٤] : «أما تعطيل العالم عن الصانع العليم[٥] ، القادر ، الحكيم ، فلست أراها مقالة[٦] ، ولا عرفت عليها[٧] صاحب مقالة ، إلا ما نقل عن شرذمة قليلة من الدهرية أنهم قالوا : كان العالم فى الأزل أجزاء مبثوثة تتحرك[٨] على غير استقامة ، /فاصطكت[٩] اتفاقاً ، فحصل العالم[١٠] بشكله الذى تراه عليه .

كلام الشهرستانى فى نهاية الإقدام .

٣/١٠١

---

(١) هنا انتهى السقط من نسخة (س) وهو الذى بدأ من قوله : « فصل إذا تبين ذلك . . . » ص ١٢٣ .

(٢) س ، ش : تقرن

(٣) س : وهذا ، ش : هو

(٤) كتب فى هامش (ط) أمام هذا الموضع : « قف على كلام الشهرستانى » والكلام التالى ذكره الشهرستانى فى كتابه « نهاية الإقدام فى علم الكلام » ص ١٢٣ - ١٢٤

(٥) نهاية الإقدام : العالم (وفى نسختين : العليم)

(٦) نهاية الإقدام : مقالة لأحد

(٧) نهاية الإقدام : ولا أعرف عليه

(٨) س : يتحرك

(٩) نهاية الإقدام : واصطكت

(١٠) نهاية الإقدام : فحصل عنها العالم

قال [١] : « ولست أرى صاحب هذه المقالة ممن ينكر الصانع ، بل هو يعترف [٢] بالصانع ، لكنه يحيل سبب وجود العالم على البخت [٣] والاتفاق ، احترازاً عن التعليل ، فما عدّت [٤] هذه المسألة من النظريات التي يقام عليها برهان ، فإن الفطرة [٥] السليمة الإنسانية شهدت بضرورة فطرتها وبديهة فكرتها ، بصانع عليم ، قادر حكيم [٦] ، ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ﴾ [سورة إبراهيم : ١٠] [٧] ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ﴾ [سورة الزخرف : ٨٧] [٨] ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ ﴾ [سورة الزخرف : ٩]وإن هم غفلوا عن هذه الفطرة فى حال السرّاء ، فلا شك أنهم يلوذون إليها [٩] فى حال الضراء : ﴿ دَعَوُاْ اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ ﴾ [سورة يونس : ٢٢] ، ﴿ وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَن تَدْعُونَ إِلاَّ إِيَّاهُ ﴾ [سورة الإسراء : ٦٧] .

قال [١٠] : « ولهذا لم يرد التكليف بمعرفة وجود الصانع ، وإنما ورد بمعرفة التوحيد ونفى الشرك [١١] : أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله

---

(١) بعد ما سبق بسطر واحد

(٢) نهاية الإقدام : معترف

(٣) نهاية الإقدام : البحث ، وهو تحريف

(٤) نهاية الإقدام : عددت ، وفى نسخة : عدت

(٥) نهاية الإقدام : الفطر ، وفى نسخة : الفطرة

(٦) نهاية الإقدام : على صانع حكيم عالم قدير (وفى نسخة : قادر عليم)

(٧) فى نهاية الإقدام : أفى الله شك فاطر السماوات والأرض

(٨) فى نهاية الإقدام : ولئن سألتهم من خلقكم ، وهو تحريف

(٩) نهاية الإقدام : إليه

(١٠) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٢٤

(١١) نهاية الإقدام : الشريك ، وفى نسخة : شرك

إلا الله [١] ، فاعلم أنه لا إله إلا الله [٢] ، ولهذا جعل محل النزاع بين الرسل وبين الخلق فى التوحيد ، ﴿ ذَٰلِكُم بِأَنَّهُ إِذَا دُعِيَ اللَّهُ وَحْدَهُ كَفَرْتُمْ وَإِن يُشْرَكْ بِهِ تُؤْمِنُوا ﴾ [سورة غافر : ١٢] [٣] ﴿ وَإِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ ﴾ [سورة الزمر : ٤٥] ﴿ وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحْدَهُ وَلَّوْا عَلَىٰ أَدْبَارِهِمْ نُفُورًا ﴾ [سورة الإسراء : ٤٦] » .

قال [٤] : « وقد سلك المتكلمون طريقا [٥] فى إثبات الصانع [٦] ، وهو الاستدلال [٧] بالحوادث على محدث صانع ، وسلك الأوائل طريقاً آخر/وهو الاستدلال بإمكان الممكنات على مرجّح لأحد طرفى الإمكان . ١٠٢/٣

قلت : وهذا الطريق الثانى لم يسلكه [٨] الأوائل ، وإنما سلكه ابن سينا ومن وافقه ، ولكن الشهرستانى وأمثاله لا يعرفون مذهب أرسطو والأوائل ، إذ كان عمدتهم فيما ينقلونه من الفلسفة على كتب [٩] ابن سينا .

---

(١) الحديث عن جماعة من الصحابة بروايات مختلفة فى : البخارى ١٠/١ (كتاب الإيمان ، باب فإن تابوا وأقاموا الصلاة . . الخ) ، ١٥/٩ (كتاب استتابة المرتدين والمعاندين ، باب قتل من أبى قبول الفرائض) ؛ مسلم ٥٢/١ – ٥٣ (كتاب الإيمان باب الأمر بقتال الناس . .الخ) وقال السيوطى فى الجامع الصغير : « متفق عليه ، رواه الأربعة عن أبى هريرة وهو متواتر » .

(٢) عبارة « فاعلم أنه لا إله إلا اله » فى نسختين من نسخ « نهاية الأقدام » ولكن المحقق لم يثبتها لسقوطها من النسخة التى نشر عنها الكتاب

(٣) نهاية الأقدام . . تؤمنوا – الآية

(٤) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٢٤ – ١٢٥

(٥) نهاية الإقدام : طريقين (وفى نسخة : طريقا) .

(٦) نهاية الإقدام : الصانع تعالى

(٧) فى هامش (ط) أمام هذا الموضع كتب : « بلغ مقابلة »

(٨) س : لم يسلكها

(٩) ق ، ص ، ط : على مذهب

قال[١] : « ويدّعى كل واحد فى[٢] جهة الاستدلال ضرورة وبديهة » .

قال[٣]: «وأنا أقول : ما شهد به الحدوث ، أو دلّ عليه الإمكان بعد تقديم المقدمات ، دون ما شهدت به الفطرة الإنسانية من احتياجه[٤] فى ذاته إلى مدبر ، هو منتهى مطلب[٥] الحاجات ، يرغب[٦] إليه ، ولا يرغب عنه ، [٧]ويُستغنى به ولا يستغنى عنه ، ويتوجه إليه ولا يُعرض عنه[٧] ويفزع[٨] إليه فى الشدائد والمهات ، فإن احتياج نفسه أوضح[٩] من احتياج الممكن الخارج إلى الواجب ، والحادث الى المحدث .

وعن هذا المعنى[١٠] كانت تعريفات الحق[١١] سبحانه فى التنزيل[١٢] على هذا المنهاج ، ﴿ أَمَّن يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ ﴾ [سورة النمل : ٦٢]﴿قُلْ مَن يُنَجِّيكُم مِن ظُلُمَاتِ البَرِّ والبَحْرِ﴾ [سورة الأنعام : ٦٣] ﴿ قُلْ مَن

(١) هـ : قال الشهرستانى ، والكلام التالى بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٢٥ .

(٢) ق : من ، وسقط الحرف من (س)

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٢٥

(٤) نهاية الأقدام : من احتياج

(٥) مطلب : ليست فى « نهاية الإقدام » (وفى نسخة : تطلب) ، وفى (هـ) : طلب

(٦) نهاية الإقدام : فيرغب

(٧-٧) : ساقط من (ش) .

(٨) س : وتفزع

(٩) نهاية الأقدام : أوضح له

(١٠) المعنى : ساقطة من النسخة المنشورة من « نهاية الإقدام » وتوجد فى نسخة أخرى

(١١) تعريفات الحق : كذا فى نسخة من نسخ « نهاية الإقدام » وفى النسخة المنشورة : تعريفاته الخلق

(١٢) نهاية الإقدام : فى هذا التنزيل

يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاءِ والأَرْضِ﴾ [سورة يونس : ٣١] ﴿ أَمَّن يَبْدأُ الخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾[سورة النمل : ٦٤] .

وعن[١] هذا المعنى[٢] ، قال النبى صلى الله عليه وسلم : « خلق الله العباد[٣] على معرفته فاجتالتهم الشياطين عنها[٤] » .

قلت : لفظ الحديث فى الصحيح : يقول الله خلقت عبادى حنفاء فاجتالتهم الشياطين ، وحرمت عليهم ما أحللت لهم ، وأمرتهم/أن يشركوا بى مالم أنزل به سلطانا[٥] . ١٠٣/٣

قال[٦] : « فتلك المعرفة هي ضرورة الاحتياج ، وذلك الاجتيال من الشيطان[٧] ، هو تسويله الاستغناء ونفى الحاجة[٨] ، والرسل مبعوثون لتذكير وضع الفطرة ، وتطهيرها[٩] عن تسويلات الشياطين[١٠] ، فإنهم الباقون على أصل الفطرة ، وماكان له عليهم من سلطان[١١] ﴿ فَذَكِّرْ إِن نَّفَعَتِ الذِّكْرَىٰ * سَيَذَّكَّرُ مَن يَخْشَىٰ ﴾ [سورة

(١) ق ، ص ، ط : وعلى

(٢) المعنى : ليست فى « نهاية الإقدام »

(٣) نهاية الإقدام : الله تعالى الخلق (وفى نسخة : العباد)

(٤) نهاية الإقدام : فاجتالهم الشيطان عنها

(٥) سبق ورود هذا الحديث فى هذا الجزء ، ص ٧٢ .

وأمام هذا الموضع فى هامش (هـ) كتب مايلى : « انفردبه مسلم عن عياض بن حمار » وفوق هذا الكلام كلمات لم يظهر منها الالفظ « محمد »

(٦) هـ : قال الشهر ستانى : والكلام التالى بعد الكلام السابق مباشرة ص ١٢٥

(٧) نهاية الإقدام : وذلك الأحتيال من الشياطين

(٨) نهاية الإقدام : الاحتياج

(٩) س ، ض : وتطهرها

(١٠) نهاية الإقدام : تسويل الشيطان (وفى نسخة : تسويلات ، وفى نسخة : الشياطين)

(١١) نهاية الإقدام : من سلطان وقال .

الأعلى : ١٠ ، ١١][1] ﴿ فَقُولاَ لَهُ قَوْلاً لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى ﴾ [سورة طه : ٤٤] .

قلت : الذى فى الحديث : إن الشياطين أمرتهم أن يشركوا به ما لم ينزِّل به سلطانا ، وهذا المرض العام فى أكثر بنى آدم ، وهو الشرك ، كما قال تعالى : ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِاللَّهِ إِلاَّ وَهُم مُّشْرِكُونَ﴾ [سورة يوسف : ١٠٦] وأما التعطيل فهو مرض خاص لا[2] يكاد يقع إلا عن عناد ، كما وقع لفرعون .

وليس[3] فى الحديث أن الشياطين سوَّلت لهم الاستغناء عن الصانع ، فإن هذا لا يقع إلا خاصاً لبعض الناس ، أو لكثير منهم فى بعض الأحوال ، وهو جنس السفسطة ، بل هو شر[4] السفسطة ، والسفسطة لا تكون عامة لعدد كثير دائما،بل تعرض[5] لبعض الناس ، أو لكثير منهم فى بعض الأشياء .

قال[6] : ومن رحل إلى الله قربت مسافته ، حيث رجع إلى نفسه أدنى رجوع ، فعرف احتياجه إليه فى تكوينه ، وبقائه ، وتقلبه فى أحواله ، وأنحائه ، ثم استبصر من[7] آيات الآفاق إلى آيات الأنفس ، ثم استشهد به على الملكوت ، /لا بالملكوت عليه ... الخ » . ١٠٤/٣

(١) قبل آية سورة طه فى « نهاية الإقدام » : وقوله
(٢) س ، هـ : ولا
(٣) س : ليس
(٤) شر : ساقطة من (س)
(٥) س : لا تكون لعدد كثيرين بل نعرض ، وهو تحريف
(٦) بعد كلام الشهرستانى السابق فى نهاية الإقدام ص ١٢٥ – ١٢٦
(٧) ق ، ص ، ض ، ط ، هـ : من

تعليق ابن تيمية .

قلت : هو وطائفة معه يظنون أن الضمير فى قوله : ﴿ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ﴾ [سورة فصلت : ٥٣] عائد إلى الله [تعالى][1] ويقولون هذه جمعت طريق من استدل بالخلق على الخالق ، ومن استدل بالخالق [2] على المخلوق .

والصواب الذى عليه المفسّرون ، وعليه تدل الآية ، أن الضمير عائد إلى القرآن ، وأن الله يُرى عباده من الآيات الأفقية والنفسية ، ما يبيّن لهم أن القرآن حق ، وذلك يتضمن ثبوت الرسالة ، وأن يسلم ما أخبر به الرسول ، كما قال تعالى : ﴿ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِن كَانَ مِنْ عِندِ اللَّهِ ثُمَّ كَفَرْتُم بِهِ مَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ هُوَ فِى شِقَاقٍ بَعِيدٍ ٭ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِى الْآفَاقِ وَفِى أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ [سورة فصلت : ٥٢ ، ٥٣][2] .

والمقصود هنا التنبيه على أن حاجة المعيّن إلى العلم[3] لا تتوقف[4] على العلم بحاجة كل من هو مثله ، والاستدلال على ذلك بالقياس الشمولى والتمثيلى .

وأيضا فالحاجة التى يقترن[5] مع العلم بها ذوق الحاجة ، هى أعظم وقعا فى النفس من العلم الذى لا يقترن به ذوق . ولهذا كانت معرفة النفوس بما تحبه وتكرهه ، وينفعها ويضرها ، هو أرسخ فيها من معرفتها بما لا تحتاج إليه ، ولا تكرهه ولا تحبه ، ولهذا كان ما يعُرف من أحوال الرسل مع أممهم

---

(١) تعالى : زيادة فى (س) ، (هـ)

(٢-٢) : ساقط من (س) فقط .

(٣) عبارة « إلى العلم » ساقطة من (س)

(٤) لا تتوقف : كذا فى (س) وفى سائر النسخ : لا يتوقف ، وفى (هـ) الكلمة غير منقوطة

(٥) ص ، ط : تقترن . وفى (هـ) الكلمة غير منقوطة

بالأخبار المتواترة ورؤية / [الآثار من حسن عاقبة اتّباع الرسل ، وسوء ١٠٥/٣ عاقبة المكذّبين ، أنفع من معرفة صدق الرسول واتباعه ، مما][1] يفيد العلم فقط ، فإن هذا يفيد العلم مع الترغيب والترهيب ، فيفيد كمال القوتين : العلمية والعملية بنفسه[2] ، بخلاف ما يفيد العلم ، ثم العلم يفيد العمل .

ولهذا كان أكثر الناس على أن الإقرار بالصانع ضرورى فطرى ، وذلك أن اضطرار النفوس إلى ذلك أعظم من اضطرارها إلى مالا تتعلق[3] به حاجتها .

ألا ترى أن الناس يعرفون من أحوال من تتعلق به منافعهم ومضارهم ، كولاة أمورهم ومماليكهم[4] ، وأصدقائهم وأعدائهم ، ما لا يعلمونه من أحوال من لا يرجونه ولا يخافونه ، ولا شيء أحوج إلى شيء من المخلوق إلى خالقه ، فهم يحتاجون[5] إليه من جهة ربوبيته ، إذ كان هو الذى خلقهم ، وهو الذى يأتيهم بالمنافع ، ويدفع عنهم المضار : ﴿وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فَإِلَيْهِ تَجْأَرُونَ﴾ [سورة النحل : ٥٣] .

وكل ما يحصل من أحد فإنما هو بخلقه وتقديره وتسبيبه وتيسيره ، وهذه الحاجة التى تُوجب رجوعهم إليه حال اضطرارهم ، كما يخاطبهم[6] بذلك

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (ق) فقط

(٢) بنفسه : ساقطة من (س)

(٣) ص ، ض ، ط : إلى ما لا يتعلق

(٤) ق ، ط : ومالكيهم

(٥) س : محتاجون

(٦) ش : يخاطبون

فى كتابه ، وهم محتاجون إليه من جهة ألوهيته ، فإنه لاصلاح لهم إلا بأن يكون هو معبودهم الذى يحبونه ويعظِّمونه ، ولا يجعلون له أنداداً يحبونهم كحب الله ، بل يكون ما يحبونه سواه ، كأنبيائه وصالحى عباده ، إنما يحبونهم لأجله ، كما فى الصحيحين / عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه ١٠٦/٣ قال : « ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الإيمان : من كان الله ورسوله أحب اليه مما سواهما ، ومن كان يحب المرء لا يحبه إلا لله ، ومن كان يكره أن يرجع فى الكفر بعد إذا أنقذه الله منه ، كما يكره أن يلقى فى النار[١] » .

ومعلوم أن السؤال ، والحب ، والذل ، والخوف ، والرجاء ، والتعظيم ، والاعتراف بالحاجة ، والافتقار ، ونحو ذلك ، مشروط بالشعور بالمسئول[٢] المحبوب المرجو ، المخوف ، المعبود ، المعظَّم ، الذى تعترف النفوس بالحاجة إليه والافتقار ، الذى تواضع كل شىء لعظمته ، واستسلم كل شىء لقدرته ، وذلَّ كل شىء لعزته .

فإذا كانت هذه الأمور مما تحتاج النفوس إليها ولا بد لها منها[٣] ، بل هى ضرورية فيها ، كان شرطها ولازمها ، وهو الاعتراف بالصانع والإقرار به ، أَوْلى أن يكون ضرورياً فى النفوس .

وقول النبى صلى الله عليه وسلم فى الحديث الصحيح : « كل مولود يولد على الفطرة » ؛ وقوله فيما يروى عن ربه : « خلقت عبادى حنفاء »

(١) الحديث عن أنس رضى الله عنه فى : البخارى ٨/١ (كتاب الإيمان ، باب حلاوة الإيمان) ، ٩/١ (كتاب الإيمان ، باب من كره أن يعود فى الكفر . . الخ) ، ١٤/٨ (كتاب الأدب ، باب الحب فى الله) ٢٠/٩ (كتاب الإكراه، باب من اختار الضرب . . . على الكفر) ؛ مسلم ٦٦/١ (كتاب الإيمان ، باب بيان خصال . . . الخ)

(٢) س ، ش : فالمسئول ، وهو تحريف

(٣) س ، ش : منه

ونحو ذلك ، لا يتضمن مجرد الاقرار بالصانع فقط ، بل إقراراً[1] يتبعه عبودية لله بالحب والتعظيم وإخلاص الدين له ، وهذا هو الحنيفية .

وأصل الإيمان قول القلب وعمله ، أى علمه بالخالق[2] / وعبوديته للخالق ، والقلب مفطور على هذا وهذا . وإذا كان بعض الناس قد خرج عن الفطرة بما عرض له من المرض ، إما بجهله ، وإما بظلمه ، فجحد بآيات الله واستيقنتها نفسه ظلماً وعلواً ، لم يمتنع[3] أن يكون الخلق ولدوا على الفطرة . ١٠٧/٣

وقد ذكرنا فى غير هذا الموضع طائفة من قول من ذكر أن المعرفة ضرورية ، والعلم الذى يقترن به حب المعلوم قد يسمى معرفة ، كما فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، فالمعروف[4] ما تحبه القلوب مع العلم ، والمنكر ما تكرهه وتنفر عنه عند العلم به . فلهذا قد يُسمَّى من كان فيه – مع علمه بالله – حب لله وإنابة اليه عارفاً ، بخلاف العالم الخالى عن حب القلب وتألهه ، فإنهم لا يسمونه عارفا .

ومن المعلوم أن وجود حب[5] الله وخشيته والرغبة إليه وتألهه فى القلب ، فرع وجود الإقرار به ، وهذا الثانى مستلزم للأول . فإذا كان هذا يكون ضروريا فى القلب ، فوجود الإقرار السابق عليه اللازم له ، أَوْلى ان يكون ضروريا ، فإن ثبوت الملزوم لا يكون إلا مع ثبوت اللازم .

---

(١) إقراراً : كذا فى (ق) ، وفى سائر النسخ : إقرار

(٢) س : بالخلق

(٣) س ، ش ، ص ، هـ : لم يمنع

(٤) كلمة « فالمعروف » ساقطة من (س) .

(٥) حب : ساقطة من (س)

وقد يُراد بلفظ المعرفة العلم الذى يكون معلومه معيّناً خاصًّا ، وبالعلم الذى هو قسيم المعرفة ما يكون المعلوم به كليا عاما،[وقد يراد بلفظ المعرفة ما يكون معلومه الشيء بعينه][1]، وإن كان لفظ العلم يتناول النوعين فى الأصل[2] ، كما بسط فى موضع آخر ، وسيأتى كلام الناس فى الإقرار بالصانع ، هل يحصل بالضرورة ، أو بالنظر ، أو يحصل / بهذا وبهذا . ١٠٨/٣

وقد بيَّنا فى غير هذا الموضع الكلام على قولهم : علة الحاجة إلى المؤثر : هل هى الحدوث ، أو الإمكان ، أو مجموعها ؟ وبيّنا أنه إن أريد بذلك أن الحدوث – مثلا – دليل على أن المحدَث يحتاج إلى محدِث ، أو أن الحدوث[3] شرط فى افتقار المفعول إلى فاعل ، فهذا صحيح ، وإن أُريد بذلك أن الحدوث هو الذى جعل المحدث مفتقراً إلى الفاعل فهذا باطل ، وكذلك الإمكان إذا أُريد به أنه دليل على الافتقار إلى المؤثر ، أو[4] أنه شرط فى الافتقار إلى المؤثر فهذا صحيح ، وإن أُريد به[5] أنه جعل نفس الممكن مفتقراً ، فهذا باطل .

وعلى هذا فلا منافاة بين أن يكون كل من الإمكان والحدوث دليلاً على الافتقار إلى المؤثر ، وشرطاً فى الافتقار إلى المؤثر ، وانما النزاع فى مسألتين :

إحداهما : أن الواجب بغيره أزلاً وأبداً : هل يصح أن يكون مفعولا

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من جميع النسخ ، وموجود فى (س) فقط

(٢) بعد هذا الموضع اختصر المكارى الصفحات التالية حتى آخر ١١١/٣ (ق) .

(٣) ص ، ط : الحدث

(٤) س : إذا ، وهو تحريف

(٥) به : ساقطة من (س)

لغيره ؟ كما يقوله من يقول من المتفلسفة : إن الفلك قديم[(١)] معلول ممكن لواجب الوجود أزلاً وأبداً ، فهذا هو[(٢)] القول الذى ينكره جماهير العقلاء من بنى آدم ، ويقولون : إن كون الشيء مفعولا مصنوعاً ، مع كونه مقارنا لفاعله أزلا وأبداً ،[(٣] ممتنع . ويقولون أيضا : إن الممكن الذى يقبل الوجود والعدم لا يكون إلا موجوداً تارة ومعدوما أخرى ، فأما ما كان دائم الوجود فهذا عند عامة العقلاء ضرورى الوجود ، وليس[(٤)] من الممكن الذى يقبل الوجود والعدم . / وهذا مما وافق عليه الفلاسفة قاطبة ١٠٩/٣ حتى ابن سينا وأتباعه .

ولكن[(٥)] ابن سينا تناقض فادعى فى باب إثبات واجب الوجود أن الممكن قد يكون قديما أزليا مع كونه ممكنا ، ووافقه على ذلك طائفة من المتأخرين ، كالرازى وغيره ، ولزمهم على ذلك من الإشكالات ما لم يقدروا على جوابه[٣)] ، كما قد بُسط فى موضعه[(٦)] ، وعلى هذا فالإمكان[(٧)] والحدوث متلازمان ، فكل ممكن محدث وكل محدث ممكن[(٨)] .

وأما تقدير ممكن مفعول واجب لغيره[(٩)] ، مع أنه [غير][(١٠)]

(١) س ، ش : القديم

(٢) هو : ساقطة من (س)

(٣-٣) : ساقط من (ش) .

(٤) س : ليس ؛ ط : أبين

(٥) س : لكن

(٦) س : قد بسط للكلام عليه فى غير هذا الموضع

(٧) س : الإمكان

(٨) س : فكل محدث ممكن وكل ممكن محدث

(٩) فى جميع النسخ : وأما تقدير ممكن مفعول لواجب غيره ، وهو خطأ وقد نبه عليه محقق (ق) - ولعل الصواب ما أثبته

(١٠) غير : ساقطة من (ق) ، (ص) ، (ط)

محدث ، فهذا ممتنع عند جماهير العقلاء . وأكثر الفلاسفة من أتباع ارسطو وغيره مع الجمهور ـ يقولون : إن الإمكان لا يُعقل إلا فى المحدثات . وأما الذى ادّعى ثبوت ممكن قديم فهو ابن سينا ، ومن وافقه . ولهذا ورد عليهم فى إثبات هذا الإمكان سؤالات لاجواب لهم عنها [١] .

موافقة الرازى لابن سينا وإنكار ابن رشد على ابن سينا .

والرازى لما كان مثبتا لهذا الإمكان ، موافقة لابن سينا ، كان فى كلامه من الاضطراب [٢] ما هو معروف فى كتبه الكبار والصغار ، مع أن هؤلاء كلهم يثبتون فى كتبهم المنطقية ما يوافقون فيه [٣] سلفهم أرسطو وغيره/ : أن الممكن الذى يقبل الوجود والعدم لا يكون إلا حادثاً كائناً بعد أن لم يكن ، وقد ذكر أبو الوليد بن رشد الحفيد [٤] هذا وقال [٥] : « ماذكره ابن سينا ونحوه ، من أن الشيء يكون ممكناً يقبل الوجود والعدم ، مع كونه قديما أزليا ، قول لم يقله أحد من الفلاسفة قبل ابن سينا » .

٣/١١٠

قلت : وابن سينا قد ذكر أيضا فى غير موضع أن الممكن الذى يقبل الوجود والعدم ، لا يكون إلا حادثا ، مسبوقا بالعدم ، كما قاله سلفه وسائر العقلاء ، وقد ذكرت ألفاظه من كتاب « الشفاء » وغيره فى غير هذا

---

(١) س : من الأسولة فى إثبات هذا الإمكان مالاجواب لهم عنها

(٢) س : الاضطرار

(٣) س : به

(٤) س : وقد ذكر ابن رشد الحفيد . وفى هامش (ط) كتب أمام هذا الموضع ما يلى : « قف على أن أبا الوليد بن رشد أنكر على ابن سينا ماذكره فى الممكن » .

(٥) لم أعثر على هذا النص فى كتاب التهافت « ولكنى وجدت نصاً آخر لابن رشد يقول فيه (التهافت ، ص ١٠٧ (ط . بويج) : « لا أعلم أحداً من الحكماء قال إن النفس حادثة حدوثا حقيقيا ثم قال إنها باقية إلا ما حكاه عن ابن سينا) (عبارة « ثم قال إنها باقية » سقطت من طبعة سليمان دنيا)

الموضع ، وهو مما يتبين به اتفاق[١] العقلاء على أن كل[٢] ممكن يقبل الوجود والعدم فلا يكون إلا حادثا كائناً بعد أن لم يكن ، وهذا مما يبين أن كل ما سوى الواجب بنفسه فهو محدث ، كائن بعد أن لم يكن ، وهذا لا يناقض دوام فاعليته .

والمقصود هنا أن نفس الحدوث والإمكان دليل على الافتقار إلى المؤثر ، وأما كون أحدهما جعل نفس المخلوقات مفتقرة إلى الخالق فهذا خطأ ، بل نفس المخلوقات مفتقرة إلى الخالق بذاتها ، واحتياجها إلى المؤثر أمر ذاتي لها ، لا يحتاج[٣] إلى علة ، فإنه ليس كل حكم ثبت للذوات[٤] يحتاج إلى علة ، إذ ذلك يفضي إلى تسلسل العلل ، وهو باطل باتفاق العلماء ، بل من الأحكام ما هو لازم للذوات ، لا يمكن أن يكون مفارقا[٥] للذوات ، ولا يفتقر إلى علة ، وكون كل ما سوى الله فقيراً إليه محتاجا إليه / دائما هو من هذا الباب . ١١١/٣

فالفقر والاحتياج أمر لازم ذاتي لكل ما سوى الله ، كما أن الغِنَى والصمدية أمر لازم لذات الله ، فيمتنع أن يكون سبحانه فقيراً ، ويمتنع أن يكون إلا غنيًّا عن كل ما سواه ، ويمتنع فيما سواه أن يكون غنيا عنه[٦]

---

(١) ص : وهو ما يبين اتفاق

(٢) س : وهو مما يبين أن كل

(٣) س : لا تحتاج

(٤) ش : للذات

(٥) ص : ولا يمكن أن يكون مقارنا ، ط : لا يمكن أن يكون مقارنا

(٦) عنه : ساقطة من (ص)

بوجه من الوجوه ، ويجب فى كل ما سواه أن يكون فقيراً محتاجا إليه دائماً فى كل وقت .

وهنا ينشأ[١] النزاع[٢] فى المسألة الثانية ، وهو أن المحدَث المخلوق هل افتقاره إلى الخالق المحدث وقت الإحداث فقط ، أو هو دائما مفتقر[٣] إليه ، على قولين للنظار[٤] . وكثير من أهل الكلام [المحدث][٥] المتلقى عن جهم وأبى الهذيل ومن اتبعهما[٦] من المعتزلة وغيرهم ، يقولون : إنه لا يُفتقر إليه إلا فى حال الإحداث ، لا فى حال البقاء. وهذا القول فى مقابله[٧] قول الفلاسفة الدهرية ، الذين يقولون : افتقار الممكن إلى الواجب لا يستلزم حدوثه ، بل افتقاره إليه فى حال بقائه دائما أزلا وأبدا .

فهؤلاء زعموا وجود الفعل بلا حدوث شىء ، وأولئك زعموا أن المخلوق لا يفتقر إلى الخالق دائماً ، وكلا القولين باطل كما قد بُسط فى موضعه .

والمقصود هنا أن كثيرا مّما يجعلونه مقدمات فى أدله إثبات الصانع ، وإن كان حقاً فإنه لا يحتاج إليه عامة[٨] الفطر السليمة ، وإن كان من عرضت له شبهة قد ينتفع به .

---

(١) س : نشأ

(٢) ق : نزاع

(٣) ش ، ص ، ض : مفتقراً ، وهو خطأ

(٤) س : لنظار

(٥) المحدث : زيادة فى (س)

(٦) س : ومن أتباعهما

(٧) فى مقابله : كذا فى (س) ، وفى سائر النسخ : فى مقابلة

(٨) س : فإنه يحتاج عامة

والكلام على إبطال الدور والتسلسل هو من هذا الباب ، وما سلكوه من الطرق بقطع التسلسل والدور / فهو طريق صحيح[١] أيضا . ١١٢/٣

الدور نوعان ، والتسلسل نوعان .

وجماع[٢] ذلك أن **الدور نوعان ، والتسلسل نوعان .**

أما الدور : فقد يُراد به أنه لا يُوجد هذا إلا مع هذا ، ولا هذا إلا مع هذا ، ويسمى هذا[٣] الدور المعيّ الاقترانى . ويراد به أنه لا يوجد هذا إلا بعد هذا ، ولا هذا إلا بعد هذا ، ونحو ذلك ، وهو الدور البعدى[٤]

فالأول ممكن ، كالأمور المتضايفة ، مثل البنوة والأبوة ، وكالمعلولين لعلة واحدة ، وسائر الأمور المتلازمة التى لا يوجد الواحد منها إلا مع الآخر ، كصفات الخالق سبحانه المتلازمة ، وكصفاته مع ذاته ، وكسائر الشروط ، وكغير ذلك مما هو من باب الشرط والمشروط .

وأما الثانى فممتنع ، فإنه إذا كان هذا لا يوجد إلا بعد ذاك[٥] ، وذاك لا يوجد إلا بعد هذا ، لزم أن يكون ذاك[٦] موجودا قبل هذا[٧] ، وهذا قبل ذاك ، فيكون كل من هذا وذاك موجوداً قبل أن يكون موجوداً ، فيلزم

---

(١) هنا تعود نسخة (هـ) بعد الاختصار السابق وتبدأ بقول المكارى : « قال ابن تيمية رحمه الله ما سلكوه — يعنى المتكلمين — من الطرق فى إثبات الصانع بقطع التسلسل والدور هو طريق صحيح » ولكن المكارى اختصر الصفحتين التاليتين فى عبارة قصيرة هى : « ثم أطال فى ذلك وقد تقدم ثم قال : إذا تبين هذا فنقول لو كان جميع الموجودات ممكنا . . . الخ » وهذه العبارة سترد بإذن الله بعد صفحات

(٢) س : والجماع

(٣) هذا : ساقطة من (ش)

(٤) البعدى : كذا فى (س) ، ش ، وفى سائر النسخ : القبلى

(٥) ش : بعد هذا

(٦) ذاك : ساقطة من (ش)

(٧) س : أن يكون موجدا قبل هذا

اجتماع الوجود والعدم غير مرة ، وذلك[١] كله ممتنع[٢] .

ومن هذا الباب أن يكون هذا فاعلاً لهذا ، أو علة فاعلة ، أو علة غائية ، ونحو ذلك ، لأن الفاعل والعلة ونحو ذلك يمتنع أن يكون فاعلا لنفسه ، فكيف يكون فاعلا لفاعل نفسه ؟ وكذلك العلة الفاعلة لا تكون علة فاعلة لنفسها فكيف لعلة نفسها ؟ وكذلك العلة الغائية التى يوجدها الفاعل[٣] / هى مفعولة للفاعل ومعلولة فى وجودها له لا لنفسها ، فإذا لم تكن معلولة لنفسها فكيف تكون معلولة لمعلول نفسها ؟ ١١٣/٣

فهذا ونحوه من الدور المستلزم[٤] تقدم الشىء على نفسه ، أو على المتقدم على نفسه ، وكونه فاعلا لنفسه المفعولة ، أو لمفعول[٥] مفعول نفسه ، أو علة لنفسه المعلولة ، أو لمعلول معلول نفسه[٦] ، أو معلولا مفعولا لنفسه ، أو لمعلول نفسه ، ومفعول نفسه –كل ذلك ممتنع ظاهر الامتناع ، ولهذا اتفق العقلاء على امتناع ذلك .

وأما[٧] التسلسل فى الآثار والشروط ونحو ذلك ، ففيه قولان معروفان لأصناف الناس ، وأما التسلسل فى الفاعلين والعلل الفاعلة ونحو ذلك ، فهذا ممتنع بلا ريب .

---

(١) س : وذاك

(٢) ش : وذلك ممتنع

(٣) الفاعل : ساقطة من (ش)

(٤) ق : المتسلسل

(٥) س : أو المفعول

(٦) س : أو معلولا علة لنفسه المعلولة ، أو المعلول معلول نفسه

(٧) ش : فأما

فإذا تبين هذا فنقول : لوكان جميع الموجودات ممكناً مفتقرا إلى فاعل غيره ، فذلك الغير إن كان هو الغير الفاعل له،لزم كون كل منهما فاعلاً للآخر ، وهذا من الدور القبلى الممتنع باتفاق العقلاء ، وإن[1] كان ذلك الغير غيراً آخر،لزم وجود فاعلِين[2] ومفعولِين إلى غير غاية[3] ، وإن[4] شئت قلت : لزم مؤثرون كل منهم مؤثر فى الآخر[5] إلى غير غاية[6] ، [7]وإن شئت قلت / لزم عللٌ كلٌّ منها معلول للآخر إلى غير غاية[7]. وكل من هؤلاء ممكن الوجود ، مفتقر[8] إلى غيره لا يوجد بنفسه . ٣/١١٤

فهنا سؤالان :

أحدهما : قول القائل : لم لا يجوز أن يكون المجموع واجباً بنفسه ، وإن كان كل فرد[9] من أفراده ممكنا بنفسه ؟ وقد أُجيب عن هذا بأنه يستلزم ثبوت واجب الوجود بنفسه[10] مع أنه باطل أيضا ، لأن المجموع هو الأجزاء المجتمعة مع الهيئة الاجتماعية ، وكل من الأجزاء ممكن بنفسه ، والهيئة الاجتماعية عرض من الأعراض [الذى][11] لا يقوم بنفسه ، فهو

(١) ش : وإذا
(٢) س ، ش ، ض : لزم فاعلين
(٣) ش : نهاية
(٤) س : فإن
(٥) س : قلت : كل منهم مؤثراً فى الآخر
(٦) ش : قلت : كل منهم مؤثر فى الآخر إلى غير نهاية
(٧-٧) : ساقط من (ش) .
(٨) س : مفتقرا ، وهو خطأ
(٩) س : وإن كان فرداً
(١٠) بنفسه : ساقطة من (س)
(١١) الذى : ساقطة من (ق)

أيضا ممكن لنفسه[١] بطريق الأولى. فكل من الأجزاء ومن الهيئة الاجتماعية ممكن لنفسه[١] ، فامتنع أن يكون هناك ما يُقدَّر واجبا بنفسه .

وايضا فإن ما توصف به الأفراد قد يوصف به المجموع ، وقد لا يوصف ، فإن كان اتصاف الأفراد به[٢] لطبيعة مشتركة بينها وبين المجموع ، وجب اتصاف المجموع به ، بخلاف ما إذا حدث للمجموع بالتركيب وصف منتف فى الأفراد[٣] .

ومعلوم أن كل واحدٍ واحدٍ إذا لم يكن موجوداً إلا بغيره ، وهو فقير محتاج ، فكثرة المفتقرات المحتاجات واجتماعها لا يوجب استغناءها إلا[٤] أن يكون فى بعضها معاونة للآخر ، كالضعيفين إذا اجتمعا حصل باجتماعها قوة ، لأن كلا منهما مستغن عن غيره من وجه ، محتاج[٥] إليه من وجه . [٦]وأما إذا قُدّر أن كلا منهما مفتقر إلى غيره من كل وجه[٦]، امتنع[٧] أن يحصل لها[٨] بالاجتماع / قوة أو معونة من أحدهما للآخر ، إذ التقدير أن كل منهما ليس له شىء إلا[٩] من الآخر ، وهذا هو الدور القَبْلى ، دَوْر الفاعلين والعلل الفاعلية والغائية ، فلا يحصل لأحدهما من الآخر شىء ، ١١٥/٣

(١) ق : بنفسه
(٢) س : الاتصاف به الأفراد به ، وهو خطأ
(٣) ق : بالأفراد
(٤) ق ، ص ، ط ، ش : إلى
(٥) ص ، ط ، هـ : يحتاج
(٦ - ٦) ساقط من (س)
(٧) س ، ش : فيمتنع
(٨) لها : ساقطة من (ض) ، (ش)
(٩) إلا : ساقطة من (س) ، (ش)

والتقدير أنه ليس له من نفسه شيء ، فلا يحصل بالاجتماع وجود[1] أصلا .

يبين هذا أن كل جزء فهو مفتقر من كل وجه إلى غيره ، والمجموع أيضا مفتقر من كل وجه إلى الأفراد ، فإنه أى فرد من الأفراد قُدِّر عدمه لزم عدم المجموع ، فليس فى المجموع وجود يعطيه للأفراد ، ولا لشيء من الأفراد وجود يعطيه للمجموع أو لغيره من الأفراد ، وهذا بخلاف ما إذا اجتمعت آحاد العشرة ، فإن كونها عشرة لا يحصل لأفرادها ، كما أن كل فرد ليس وجوده مستفاداً من اجتماع العشرة ، فلما لم يكن كل من الأفراد وجوده من العشرة ولا من غيره من الأفراد ، أمكن وجوده بنفسه ، وأمكن أن يكون شرطا فى وجود الفرد الآخر ، وأن يكون الحكم الحاصل باجتماع العشرة لا يحصل لفرد فرد . فتبين أن مجموع الممكنات لا يكون إلا ممكناً ، وقد بُسط هذا فى غير هذا الموضع .

سؤال للآمدى وأجوبة عنه .

والسؤال الثانى : سؤال الآمدى وهو قوله[2] : « ما المانع من كون الجملة ممكنة الوجود ، ويكون ترجحها بترجح آحادها ، وترجح كل واحد بالآخر[3] إلى غير نهاية » .

---

(١) س ، ش : وجودا ، وهو خطأ

(٢) عبارات الآمدى هنا من كتابه « دقائق الحقائق » كما نص ابن تيمية على ذلك بعد صفحات (ص ١٧٥) على أنه ذكر كلاما قريبا من هذا فى كتابه « أبكار الأفكار » ج ١ . ص ١٥٧ (نسخة رقم ١٩٥٤) =ص٢٤ (نسخة رقم ١٦٠٣) ونصه « سلمنا أن معنى الجملة حاصل فيما لا يتناهى وأنه ممكن ، ولكن لا نسلم أنه زائد على الآحاد المتعاقبة إلى غير النهاية ، وعند ذلك فلا يلزم أن يكون معللا بغير علة الآحاد . سلمنا أنه زائد على الآحاد ، ولكن ما المانع أن يكون مترجحا بآحاده الداخلة فيه ؛ لا بمعنى أنه مترجح بواحد منها ، ليلزم ماذكرتموه ، بل طريق ترجحه بالآحاد الداخلة فيه ترجح كل واحد من آحاده بالآخر إلى غير النهاية »

(٣) س : ويكون ترجحها آحادها وترجح بترجح كل واحد بالآخر ، وهو تحريف

فيُقال عن هذا أجوبة :

الأول. الأول[1] : أنه إذا كان كل من الجملة ممكنا بنفسه لا يوجد إلا بغيره ، فكل / من الآحاد[2] ، ليس وجوده بنفسه ، والجملة ليس وجودها بنفسها ، فليس هناك شيء وجوده بنفسه ، وكل ما ليس وجوده بنفسه فلا يكون وجوده إلا بغيره . فتعين أن يكون هناك غير ليس هو جملة مجموع الممكنات ، ولا شيئاً من الممكنات ، وما ليس كذلك فهو موجود بنفسه ، وهو الواجب بنفسه ضرورة .

١١٦/٣

وأما قوله : « يكون[3] ترجح كل واحد بالآخر » ، أى يكون كل من الممكنات موجوداً بممكن آخر على سبيل التسلسل .

فيقال له : نفس طبيعة الإمكان شاملة لجميع الآحاد ، وهى مشتركة فيها ، فلا يتصور أن يكون شيء من أفراد الممكنات خارجاً عن هذه الطبيعة العامة الشاملة ، ونفس طبيعة الإمكان توجب الافتقار إلى الغير ، فلو قدر وجود ممكنات بدون واجب بنفسه ، للزم استغناء طبيعة الإمكان عن الغير ، فيكون ما هو[4] ممكن مفتقراً[5] إلى غيره ليس ممكنا مفتقرا إلى غيره ، وذلك[4] جمع[6] بين النقيضين .

يبين ذلك أنه مهما قُدِّر من[7] الممكنات التى ليست متناهية ، فإنه

(١) س ، ش : أحدها

(٢) س : من الآخر

(٣) **يكون** : ساقطة من (س)

(٤ — ٤) ساقط من (س)

(٥) مفتقراً : كذا فى (هـ) ، وفى سائر النسخ : مفتقر

(٦) ش : جميع

(٧) **من** : ساقطة من (س) ، (ش)

ليس واحد منها موجوداً بنفسه ، بل هو مفتقر إلى ما [١] يبدعه ويفعله . فالثانى منها مشارك للأول فى هذه الصفة من كل وجه ، فليس لشىء منها وجود من نفسه ولا للجملة ، فلا يكون هناك موجود أصلا .

بل إذا قال القائل : هذا موجود[٢] بآخر ، والآخر بآخر ، إلى غير نهاية ، أو هذا أبدعه آخر ، والآخر أبدعه آخر ، إلى / غير نهاية ، كان حقيقة الكلام أنه يُقدِّر معدومات لا نهاية لها . فإن قدَّر فاعلا إذا لم يكن موجوداً بنفسه ، لم يكن له من نفسه إلا العدم ، وقد قدَّر فاعله ليس له من نفسه إلا العدم . ١١٧/٣

فكل من هذه الأمور المتسلسلة ليس لشىء منها من نفسه إلا العدم ، [٣]ولا للمجموع من نفسه إلا العدم[٣] ، وليس هناك إلا الأفراد والمجموع ، وكل [٤] من ذلك ليس منه إلا العدم ، فيكون قد قُدِّر مجموع ليس منه إلا العدم ، وأفراد متسلسلة ليس لشىء منها [٥] إلا العدم . وما كان كذلك امتنع أن يكون منه وجود ، فإن مالا يكون منه إلا العدم ، ولا من مجموعه ، ولا من أفراده ، يمتنع أن يكون منه وجود .

فإذا قدر ممكنات متسلسلة كل منها لا وجود له من نفسه لم يكن هناك إلا العدم ، والوجود موجود محسوس ، فعلم أن فيه ما هو موجود بنفسه ، ليس [٦] وجوده من غيره ، وهو المطلوب

(١) ما : ساقطة من (س)
(٢) موجود : ساقطة من (ش)
(٣ - ٣) ساقط من (ش)
(٤) س ، ش : فكل
(٥) ص ، ض ، ط ، هـ : ليس شئ منها ؛ س ، ش : ليس من شئ منها
(٦) س ، ش : وليس

الثانى

الجواب الثانى : أن يُقال : الموجود الذى ليس وجوده من نفسه ، يمتنع أن يكون وجود غيره منه ، فإن وجود نفسه بنفسه ، واستغناء نفسه بنفسه ، وقيام نفسه بنفسه ، أَوْلى من وجود غيره بوجوده ، واستغناء غيره به ، وقيام غيره به ، فإذا قُدِّر ممكنات ليس فيها ما وجوده بنفسه ، امتنع أن يكون فيها ما وجود غيره به بطريقه الأَوْلى ، فلا يجوز أن يكون كل ممكن لا يوجد بنفسه ، وهو مع هذا فاعل لغيره إلى غير نهاية .

١١٨/٣

وهذا مما لا يقبل النزاع / بين العقلاء الذين يفهمونه.وسواء [١] قيل : إن المؤثر فى مجموع الممكنات هو قدرة الله تعالى بدون أسباب ، أو قيل : إنها مؤثرة فيها بالأسباب التى خلقها ، أو قيل : إن بعضها مؤثر فى بعض بالإيجاب أو الإبداع [٢] أو التوليد أو الفعل أو غير ذلك مما قيل ، فإن كل من قال قولاً من هذه الأقوال لابد أن يجعل للمؤثر وجوداً من موجود بنفسه ، لا يمكن أحد [٣] أن يقول : كل منها مؤثر ، وليس له من نفسه إلا العدم ، وليس هناك مؤثر له من نفسه وجود ، فإنه يُعلم بصريح العقل أنه إذا قُدِّر أن كل تلك الأمور ليس لشئ منها وجود من نفسه ولا بنفسه ، لم يكن له تأثير من نفسه ولا بنفسه ، فإن ما لا يكون موجودا بنفسه ومن نفسه فأولى [٤] [به] [٥] إن لا يكون موثراً فى وجود غيره بنفسه ومن نفسه ، فإذا لم يكن هناك ما هو موجود بنفسه ولا مؤثر بنفسه ، بل كل

---

(١) س ، ش : سواء

(٢) س ، ش : والإبداع .

(٣) فى جميع النسخ : أحدا .

(٤) س : بأولى ، وهو تحريف .

(٥) به : زيادة من (س) ، (ش) .

منها غير موجود بنفسه ولا مؤثر بنفسه ، كان كل منها معدوماً بنفسه ، معدوم التأثير بنفسه ، فنكون [١] قد قدَّرنا أموراً متسلسلة كل منها لا وجود له بنفسه ، ولا تأثير له بنفسه ، وليس هناك مغاير لها يكون موجوداً مؤثرا فيها ، فليس هناك لا وجود [٢] ولا تأثير قطعا .

وإذا قال القائل : كل من هذه الأمور التى لا توجد بنفسها يبدع الآخر الذى لا يوجد بنفسه ، كان صريح العقل يقول له : فما لا يكون موجوداً بنفسه لا يكون مؤثراً بنفسه ، فكيف تجعله [٣] مؤثرا فى غيره ولا حقيقة له؟

فإن / قال : بل حقيقته توجد بذلك الغير . ١١٩/٣

قيل له : ليس هناك غير يتحقق به ، فإن الغير الذى قدرته هو أيضا لا وجود له ، ولا تأثير أصْلا ، إلا بما تقدره من غير آخر ، ليس له وجود ولا تأثير .

ونكتة هذا الجواب أن تقدير العقل [٤] لما [٥] لا يوجد بنفسه بعد ، ولا يحقق [٦] له وجود بغيره كونه [٧] مؤثرا مبدعاً لغيره من أعظم الأمور بطلانا وفساداً ، فإن ابداعه للغير لا يكون إلا بعد [٨] وجوده ، وهو مع

---

(١) س ، ص ، ط : فيكون .
(٢) س : هناك وجود .
(٣) س : يجعله .
(٤) ق ، ص ، ط : الفعل .
(٥) لما : ساقطة من (ش) .
(٦) س : تحقق ؛ ص : محقق . والكلمة غير منقوطة فى (هـ) .
(٧) ق : وكونه .
(٨) بعد : ساقطة من (ش) .

كونه ممكنا يقبل الوجود والعدم ليس موجود (١) فكل ما قدر إنما (٢) هي معدومات .

يوضح هذا **الجواب الثالث** : (٣) وهو أن نقول (٤) : قول القائل : الممكن الذي لم (٥) يوجد هو معدوم ليس بموجود أصلا ، والمعدوم الذي لم يحصل له مايقتضي وجوده هو باق مستمر علي العدم ، وإذا قال القائل : الممكن لا يترجح أحد طرفيه (على الآخر) (٦) إلا بمرجح ، فهذا بين ظاهر في جانب الإثبات ، فإنه لايكون موجودا إلا بمقتضي (٧) لوجوده ، إذا كان ليس له من نفسه وجود .

وأما في النفي فمن الناس من يقول : علة عدمه عدم علة وجوده . ويجعل لعدمه علة كما لوجوده علة ، وهذا قول ابن سينا وأتباعه (٨)

والتحقيق الذي عليه جمهور النظار من المتكلمين والمتفلسفين (٩) .

---

(١) س : وجودا .

(٢) إنما : ساقطة من (س) ، (ش) .

(٣) ش : الجواب الثاني .

(٤) س ،ض : أن يقول .

(٥) ش : لا

(٦) عبارة « على الآخر » ساقطة من (ق)

(٧) س ، ش : إلا بمقتضي ، وهو خطأ

(٨) تعد عبارة ابن سينا وأتباعه » زيادة في هامش نسخة (هـ) وهي كما يلي : « وهو ابن سينا وأتباعه المأخرين القائلين بأنه لابد لعدمه من علة ، فإن الممكن لا يترجح احد طرفيه علي الآخر إلا بمرجح ، كما ذكر . ولهذا تنازع الناس في الممكن : هل من شرطه أن يكون معدوما ؟ والذي عليه قدماء الفلاسفة كأرسطو وأتباعه ، حتي الفاربي معلمهم الثاني ، وحتي ابن سيناء وافقهم تارة كما تعبر (كما تعبر ، غير واضحة وكذا قراتها) الفاظه في « الشفاء » وجمهور نظار الملل . فكل هؤلاء علي أن من شرطه العدم . وذهب ابن سينا وأتباعه إلي أن القديم الموجود بغيره يوسف بالإمكان . وأنكره عليه أصحابه الفلاسفة المتبعون لأرسطو معلمهم الأول »

(٩) س ، ض : النظار من المسلمين وغيرهم ، هـ : والتحقيق وقول النظار من أهل السنة

(١ وهو الآخر من قولى الرازى ١)، أن عدمه لا يفتقر إلى علة تجعله معدوماً ، فالعدم المحض لا يعلل ولا يعلل به ، إذ العدم المحض المستمر لا يفتقر إلى فاعل ولا علة ، ولكن عدم علته مستلزم (٢) لعدمه ودليل على عدمه ، فإذا أُريد بعله عدمه ما يستلزم عدمه ويدل على عدمه ، فهو صحيح ، ٣/١٢٠ وإن أُريد بعلة عدمه تحقق العدم الذى يفتقر فى تحقق إلى علة موجبة له ، فليس كذلك . فإن العدم المستمر لا يفتقر إلى علة موجبة (٣) .

فقول القائل : الممكن لا يوجد إلا بمرجح ، بمنزلة قوله: لا يوجد بنفسه ، لا يوجد إلا بغيره ، ولا يحتاج أن يقول : ما لا يوجد بنفسه لا يعدم إلا بغيره ، فإن مالا يوجد بنفسه فليس له من نفسه وجود .

وإذا قلت : له من نفسه العدم ، فهذا له معنيان : إن أردت أن حقيقة مستلزمة للعدم لا تقبل (٤) الوجود ، فليس كذلك ، بل هى قابلة للوجود [والعدم] (٥) وإن أردت أن حقيقته لا تقتضى الوجود ، بل ليس لها من نفسها غير العدم ، وأن وجودها لا يكون إلا من غيرها لا من نفسها ، فهذا صحيح . فالفرق بين (٦ كونه ليس له من نفسه إلا العدم ، وبين ٦) كون نفسه مستلزمة للعدم ، فرق بيّن،مع أن قولنا : له

(١ - ١) : ساقط من (س) ، (هـ)

(٢) مستلزم : كذا فى (ق) . وفى سائر النسخ : مستلزمة

(٣) بعد عبارة « علة موجبة » كتب فى هامش (هـ) أمام هذا الموضع ما يلى : « ولو قدر أن لكل معدوم علة لعدمه للزم تقدير علل لاتتناهى لأن ما يقدر عدمه لا يتناهى »

(٤) س ، ض : لا يقبل

(٥) والعدم : زيادة في (س)

(٦ - ٦) : ساقط من (ش)

من نفسه وليس له من نفسه ، لا نريد به أنه فى الخارج نفس ثابتة ليس لها إلا العدم ، أو هى [(١)] مستلزمة للعدم ، فإن هذا يتخيله من يقول : المعدوم شىء ثابت فى الخارج ، أو يقول : الماهيات فى الخارج أمور مغايرة للوجود المحقق فى الخارج ، وهذا كله خيال باطل ، كما قد بُسط فى موضعه .

ولكن الماهية والشىء قد يُقَدَّر فى الذهن قبل وجوده فى الخارج ، وبعد ذلك فما فى الإذهان مغاير [(٢)] لما فى الأعيان .

١٢١/٣ وإذا قلنا : هذا الممكن يقبل الوجود/والعدم ، أو نفسه أو حقيقته لا تقتضى الوجود ولا تستلزم العدم[(٣)] ، فنعنى به أن ما تصوره العقل (° من هذه الحقائق لا يكون موجودا فى الخارج بنفسه ، وليس له فى الخارج وجود من نفسه ، ولا يجب عدمه فى الخارج ، بل يقبل أن تتحقق حقيقته فى الخارج فيصير موجودا ، ويمكن أن لا تتحقق حقيقته فى الخارج فلا يكون موجودا ، وليس فى الخارج حقيقة ثابتة أو موجودة تقبل الإثبات والنفى ، بل المراد أن ما تصورناه فى الأذهان : هل يتحقق فى الأعيان أولا يتحقق ؟ وما تحقق فى الأعيان هل تحققه بنفسه أو بغيره ؟

فإذا [(٤)] قدر أن المتصورات فى الأذهان ليس فيها ما يتحقق بنفسه فى الخارج ، فليس فيها ما هو مبدع بنفسه لغيره فى الخارج بطريق الأولى ،

---

(١) ق : وهى

(٢) س : مغايرا ، وهو خطأ

(٣) س ، ش : أو جنسه لا يقتضى الوجود ولا يستلزم العدم

(° – °) ما بين النجمتين ساقط من (س) فقط ، من عبارة (من هذه الحقائق . . .) حتى عبارة « فلذلك احتيج إلى بسط الكلام فى ذلك » أى من ص ١٥٤ إلى ص ١٥٨ .

(٤) ط : فإذ

وليس فيها إلا ما هو معدوم فى الخارج ، بل ليس فيها إلا ما هو ممتنع فى الخارج ، فإن الممكن إذا قُدِّر عدم موجود بنفسه يبدعه كان ممتنعا لغيره ، فإذا قُدِّر أنه ليس فى الخارج إلا ماليس له وجود بنفسه،لم يكن فى الخارج إلا ما هو ممتنع الوجود ، إما لنفسه وإما لغيره ، ولا يكون عدم شئ من ذلك مفتقراً إلى علة توجب عدمه ، بل هو معدوم بنفسه ، سواء أمكن وجوده أو امتنع ، وحينئذ فلا يكون فى الخارج إلا العدم المستمر .

وإذا قيل ، بعد هذا : هذا الذى لا وجود له من نفسه موجود ، بهذا[1] الذى لا وجود له من نفسه ، وهلمَّ جرا ، كان بمنزلة أن / يُقال : هذا المعدوم موجود بهذا المعدوم[2] ، [3] وهلمَّ جرًّا ، بل بمنزلة أن يُقال : هذا الممتنع موجود بهذا الممتنع [3] ، فيكون هذا تناقضاً حيث جعلت المعدوم موجوداً بمعدوم ، وسَلسلت ذلك فجمعت بين تسلسل المعدومات وبين جعل كل واحد منها هو الذى أوجد المعدوم الآخر[4] .

١٢٢/٣

الرابع

الوجه الرابع : أن يُقال : الممكن لا يتحقق وجوده بمجرد ممكن آخر ، فإن ذلك الممكن الآخر لا يترجح وجوده على عدمه إلا بغيره ، وإذا كان الممكن الذى قدر أنه الفاعل المؤثر المرجح لم يترجح وجوده على عدمه ، بل يقبل الوجود والعدم ، فالممكن الذى قُدِّر أنه الأثر المفعول المصنوع المرجح أوْلى أن لا يترجح[5] وجوده على عدمه ، بل هو قابل للوجود[6]

(١) ض ، ط ، هـ : فهذا

(٢) ش : الممتنع

(٣ - ٣) ساقط من (ش)

(٤) ط : المعدومات الأخر .

(٥) ض : أن يترجح

(٦) ص : الوجود .

والعدم ، بل الممكن لا يكون موجودا إلا عند ما يجب به وجوده ، فإنه ما دام مترددا بين إمكان الوجود والعدم لا يوجد ، فإذا حصل ما به يجب وجوده وُجد ، وإذا كان كذلك فنفس الممكن لا يجب به ممكن ، بل لا يجب [١] الممكن إلا بواجب ، والواجب إما بنفسه ، وإما بغيره ، والواجب بغيره هو الممكن من نفسه الذى لا يوجد إلا بما يجب وجوده وحينئذ فيمتنع تسلسل الممكنات ، بحيث يكون هذا الممكن هو الذى وجب به الآخر ، بل إنما / يجب الآخر بما هو واجب ، وما كان ممكناً باقيا على الإمكان لم يكن واجباً : لا بنفسه ولا بغيره ، فإذا قدر تسلسل الممكنات القابلة للوجود والعدم من غير أن يكون فيها موجود بنفسه كانت باقية على طبيعة الإمكان ، ليس فيها واجب ، فلا يكون فيها ما يجب به شئ من الممكنات بطريق الأَوْلى ، فلا يوجد شئ من الممكنات ، وقد وجدت الممكنات ، هذا خُلف . وإنما لزم هذا لمَّا قدَّرنا ممكنات توجد بممكنات ، ليس لها من نفسها وجود من غير أن يكون هناك واجب بنفسه .

١٢٣/٣

واعلم أن الناس قد تنازعوا فى الممكنات : هل يفتقر وجودها إلى ما به يجب وجودها ، بحيث تكون [٢] إما واجبة الوجود معه ، وإما ممتنعة العدم . أو قد يحصل ما تكون [٣] معه بالوجود أولى مع إمكان العدم ، وتكون موجودة[٤] لمرجح الوجود مع إمكان العدم . فالأول قول الجمهور ، والثانى قول من يقول ذلك من المعتزلة ونحوهم .

(١) ض : بل يجب .
(٢) ط ، ص : يكون .
(٣) ص ، ض ، ط : يكون .
(٤) ص ، ط : ويكون موجوده .

وكثير من الناس يتناقض فى هذا الأصل ، فإذا بنينا على القول الصحيح فلا كلام ، وإن أردنا أن نذكر ما يعم القولين قلنا :

الخامس.

الوجه الخامس : أن الممكن لا يتحقق وجوده بمجرد ممكن آخر لم يتحقق وجوده ، بل لا يتحقق وجوده إلا بما يحقق وجوده . وحينئذ فإذا قدرنا الجميع ممكنات ليس فيها ما تحقق وجوده ، لم يحصل شرط وجود شئ من الممكنات ، فلا يوجد شئ منها لأن / كل ممكن إذا أخذته مفتقراً إلى فاعل يوجده ، فهو فى هذه الحال لم يتحقق وجوده بعده [1] ، فإنه ما دام مفتقراً إلى أن يصير موجوداً فليس بموجود ، فإن كونه موجوداً ينافى كونه مفتقراً إلى أن يصير موجودا ، فلا يكون فيها موجود ، فلا يكون فيها ما يحصل به شرط وجود الممكن ، فضلا عن أن يكون فيها ما يكون مبدعاً لممكن ، أو فاعلا له فلا يوجد ممكن ، وقد وجدت الممكنات ، فتسلسل الممكنات بكون كل منها مؤثرا فى الآخر ممتنع ، وهو المطلوب .

١٢٤/٣

واعلم أن تسلسل المؤثرات لمَّا كان ممتنعا ، ظاهر الامتناع فى فطر جميع العقلاء ، لم يكن متقدمو النظَّار يطيلون فى تقريره ، لكن المتأخرون أخذوا يقررونه ، وكان من أسباب ذلك اشتباه التسلسل فى الآثار ، التى هى الأفعال ، بالتسلسل فى المؤثرين الذين هم الفاعلون ، فإن جهم بن صفوان وأبا الهذيل العلاف ومن اتبعهما من أهل الكلام المحدث الذى ذمه السلف والأئمه ، وسلكه من سلكه من المعتزلة والكُلاَّبية والكرَّامية وغيرهم ، اعتقدوا بطلان هذا كله.وعن هذا امتنعوا أن يقولوا : إن الرب لم يزل متكلما إذا شاء ، ثم اختلفوا : هل كلامه مخلوق ، أو حادث النوع ،

(١) فى هامش (ط) كتب ما يلى أمام كلمة «بعده» : «لعله : بعد» .

أو قديم العين (١ وهو معنى ، أو قديم العين ١) وهو حروف ، أو حروف وأصوات مقترن بعضها ببعض أزلاً وأبدا ؟ على الأقوال / المعروفة فى هذا الموضوع .

١٢٥/٣

ثم إن جهما وأبا الهذيل العلاف منعا ذلك فى الماضى والمستقبل ، ثم إن جهما كان أشد تعطيلا ، فقال بفناء الجنة والنار ، وأما أبو الهذيل فقال بفناء حركات [٢] الجنة ، وجعلوا الرب تعالى فيما لا يزال لا يمكن أن يتكلم ولا يفعل [٣] ، كما قالوا : لم يزل وهو لا يمكن أن يتكلم وأن يفعل [٤] ، ثم صار الكلام والفعل ممكنا بغير حدوث شئ يقتضى إمكانه ، وأما أكثر أتباعهما ففرقوا بين الماضى والمستقبل ، كما ذكر فى غير هذا الموضع .

والمقصود هنا أنه لما جعل من جعل التسلسل نوعاً واحداً ، كما جعل من جعل الدَّوْر نوعاً واحداً ، حصلت شبهة ، فصار بعض المتأخرين كالآمدى والأبهرى يوردون أسولة على تسلسل المؤثرات ، ويقولون : إنه لا جواب عنها ، فلذلك احتيج إلى بسط الكلام فى ذلك ») [٥] .

(فصل)

وما سلكه هؤلاء المتأخرون فى إبطال الدَّوْر والتسلسل فى العلل والمعلولات دون الآثار فهو طريق [٦] صحيح أيضا ، وإن كان منهم من

(١ - ١) : ساقط من (ض) .

(٢) ط : حركة .

(٣) ض : ولا يعقل ، وهو تحريف .

(٤) ض : وأن يعقل ، وهو تحريف .

(٥) هنا ينتهى السقط فى نسخة (س) فقط وهو الذى بدأ فى ص ١٥٤ .

(٦) عبارة « فهو طريق » : ساقطة من (س) .

يُورد على ذلك شكوكاً يعجز بعضهم عن حلها ، كما قد بُسط فى (١ غير هذا الموضع ١) .

لكنه طريق طويل مشق لا حاجة إليه ، ولهذا لم يسلكه أحد من النظّار المتقدمين من أهل الكلام المحدث ، فضلا عن السلف والأئمة فشيوخ المعتزلة ، والأشعرية ، والكرامية ، وغيرهم من أصناف أهل الكلام ، أثبتوا الصانع بطريق / الحدوث والإمكان وما يتعلق بذلك ، من غير ١٢٦/٣ احتياج إلى بناء ذلك على إبطال الدَّوْر والتسلسل ، كما هو الموجود فى كتبهم (٢) ، فلا يوجد بناء (٣) إثبات الصانع على قطع الدَّوْر والتسلسل فى (٤ العلل والمعلولات دون الآثار ٤) فى كلام مثل أبى على الجُبَّائى ، وأبى هاشم ، وعبد الجبار بن أحمد ، وأبى الحسين البصرى ، وغيرهم . ولا فى (٥) كلام مثل أبى الحسن الأشعرى والقاضى أبى بكر ، وأبى بكر بن فورك (٦) ، وأبى إسحق الإسفراييني ، وأبى المعالى الجوينى ، وأمثالهم . ولا فى كلام محمد بن كرّام ومحمد بن الهيصم وأمثالها ، ولا فى كتب من يوافق المتكلمين فى كثير من طرقهم (٧) ، مثل كلام أبى الحسن التميمى ، والقاضى أبى يعلى ، وأبى الوفاء بن عقيل ، وأبى الحسن بن الزاغونى ، وأمثالهم ، وكذلك غير هؤلاء من أصحاب مالك والشافعى وأحمد

(١ - ١) : ساقط من مصورة (س) .
(٢) س ، ش : كما هو مذكور فى كتبهم .
(٣) بناء : ساقطة من (ش) .
(٤ - ٤) : ساقط من (س) ، (ش) .
(٥) فى : ساقطة من (س) ، (ض) .
(٦) ش : الأشعرى والقاضى أبى بكر بن فورك .
(٧) س ، ش : فى كبير من طريقهم .

و[لا] فى [١] كلام متكلمى الشيعة [٢] ، كالموسوى [٣] والطوسى [٤] وأمثالها ، لا [٥] أعلم احداً من متكلمى طوائف المسلمين جعل إثبات الصانع موقوفاً على إبطال الدَوْر والتسلسل [٦] فى العلل والمعلولات دون الآثار [٦] وإن كان هؤلاء يبطلون [٧] ما يبطلونه من الدَوْر والتسلسل .

فالمقصود أنهم لم يجعلوا إثبات الصانع متوقفاً عليه ، بل من يذكر منهم إبطال التسلسل يذكره فى مسائل الصفات والأفعال ، فإن هذا فيه نزاع مشهور / [٨] فيذكرون إبطال التسلسل مطلقا فى العلل والآثار لإبطال حوادث لا أوّل لها بدليل التطبيق ونحوه [٨] ، وأمّا التسلسل فى الفاعلين والعلل الفاعلة ، والعلل الغائية دون الآثار [٩] ، فإنهم مع اتفاقهم على بطلانه لا يحتاجون إليه فى إثبات الصانع . وأما التسلسل فى الآثار والشروط فهذا احتاج إليه من احتاج من نفاة ما يقوم به من المقدورات والمرادات ، كالكُلاَّبية ، وأكثر المعتزلة ، والكرَّامية ، ومن وافق هؤلاء .

١٢٧/٣

(١) ق : وفى .

(٢) س : ولا من متكلمى الشيعة .

(٣) أبو القاسم على بن الحسين بن موسى بن محمد الموسوى ، ويعرف عند الشيعة بالسيد المرتضى علم الهدى . ذكر الخوانسارى أنه قرأ على الشيخ المفيد ، وقد توفى سنة ٣٤٦ . انظر ترجمته فى : روضات الجنات للخوانسارى ، ص ٣٧٤ - ٣٧٩ ؛ الرجال للنجاشى ، ص ٢٠٦ - ٢٠٧ ؛ لسان الميزان ٢٢٣/٤ - ٢٢٥ ؛ مقدمة أمالى المرتضى ، تحقيق الأستاذ محمد أبو الفضل إبراهيم ، القاهرة ، ١٩٥٤ .

(٤) أبو جعفر محمد بن الحسن بن على الطوسى ، شيخ الإمامية ورئيس الطائفة ، كان تلميذا للشيخ المفيد وتوفى سنة ٤٠٦ ، انظر ترجمته فى : روضات الجنات ، ص ٥٥٣ ، الرجال للنجاشى ، ص ٣١٦ ، تنقيح المقال ١٠٤/٣ - ١٠٥ ؛ لسان الميزان ١٣٥/٥ .

(٥) ش : ولا

(٦ - ٦) : ساقط من (س) ، (ش) .

(٧) ق ، ط : ينفون . والكلمة ساقطة من (ص) .

(٨ - ٨) : ساقط من (س) ، (ش) .

(٩) عبارة « دون الآثار » ساقطة من (س) ، (ش) .

ومِن أقدم مَنْ رأيته ذكر نفى التسلسل فى إثبات واجب الوجود فى المؤثرات خاصة دون الآثار (١) ابن سينا (٢) ، وهو بناه على نفى التسلسل فى العلل فقط ، ثم اتّبعه من سلك طريقه (٣) كالسهروردى المقتول وأمثاله ، وكذلك الرازى (٤) [والآمدى] (٥) والطوسى (٦) وغيرهم (٧) .

لكن هؤلاء زادوا عليه احتياج الطريقة إلى نفى الدَوْر أيضا . والدور القبلى مما اتفق العقلاء على نفيه ، ولوضوح انتفائه لم يحتج المتقدمون والجمهور إلى ذكر ذلك ، لأن المستدل بدليل ليس عليه أن يذكر كل ما قد يخطر بقلوب الجهّال من الاحتمالات وينفيه ، فإن هذا لا نهاية له ، وإنما (٨) عليه أن ينفى من الاحتمالات ما ينقدح ، ولاريب أن انقداح الاحتمالات يختلف باختلاف الأحوال .

ولعل هذا هو السبب فى أن (٩) بعض الناس يذكر فى الأدلة من

(١) عبارة « دون الآثار » ساقطة من (س) ، (ش) .

(٢) س ، ش : هو ابن سينا .

(٣) ش ، ق ، ص ، ض ، ط : طريقته .

(٤) س ، ض : والرازى .

(٥) والآمدى : زيادة فى (س) ، (ش) .

(٦) والطوسى : ليست فى (س) ، (ش) ولكن توجد إشارة بعد كلمة « والآمدى » إلى الهامش حيث اختفت الكلمة المشار إليها فى مصورة (س) . والأرجح أن ابن تيمية يقصد بالطوسى : نصير الدين الطوسى ، وهو أبو جعفر – أو أبو عبد الله – محمد بن محمد بن الحسن نصير الدين الطوسى ويعرف بالمحقق وبالخواجه . ولد بطوس سنة ٥٩٧ وتوفى ببغداد سنة ٦٧٢ . انظر ترجمته فى : روضات الجنات ، ص ٥٧٨ – ٥٨٣ ؛ فوات الوفيات ٣٠٧/٢ – ٣١٢ ؛ شذرات الذهب ٣٣٩/٥ – ٣٤٠ ؛ البداية النهاية ٢٦٧/١٣ – ٢٦٨ ؛ تاريخ ابن الوردى ٢٢٣/٢ ؛ الأعلام للزركلى ٢٥٧/٧ – ٢٥٨ .

(٧) وغيرهم : كذا فى (س) ، (ش) وفى سائر النسخ : وغيرهما .

(٨) س ، ش : فإنما .

(٩) أن : ساقطة من (س) .

١٢٨/٣ الاحتمالات التى ينفيها / مالا يحتاج غيره إلى ذلك ، ولكن هذا لا ضابط له ، كما أن الأسولة والمعارضات الفاسدة التى يمكن[(١)] أن يوردها بعض الناس على الأدلة لا نهاية لها ، فإن هذا من باب الخواطر الفاسدة ، وهذا لا يحصيه أحد إلا الله تعالى[(٢)] ،[لكن] إذا[(٣)] وقع مثل ذلك لناظر ، أو مناظر ، فإن الله ييسر من الهدى[(٤)] ما يبين له فساد ذلك ، فإن هدايته لخلقه وإرشاده لهم هو بحسب حاجتهم[(٥)] إلى ذلك ، وبحسب قبولهم الهدى[(٤)] وطلبهم له قصدا وعملا .

موقف الرازى من طريقة ابن سينا فى إثبات واجب الوجود .

ولهذا لما شرح الرازى طريقة ابن سينا فى إثبات واجب الوجود وقال[(٦)] إنه لم يذكر فيها إبطال[(٧)] الدَّوْر ، [(٨)] وذكر ما ذكره فى إبطال الدور[(٨)] ، ثم قال : « والإنصاف أن الدور معلوم البطلان بالضرورة ، ولعل ابن سينا إنما تركه لذلك » والطريقة التى سلكها ابن سينا فى إثبات واجب الوجود ليس هى طريقة أئمة الفلاسفة القدماء، كأرسطو وأمثاله ، وهى عند التحقيق لا تفيد إلا إثبات مجرد وجود واجب[(٩)] . وأما كونه مغايراً للأفلاك فهو مبنى على نفى الصفات ، وهو توحيدهم الفاسد الذى[(١٠)]

---

(١) س ، ش : تكون ، وهو تحريف .

(٢) س : الله عز وجل .

(٣) لكن إذا : كذا فى (س) ، (ش) ، وفى سائر النسخ : وإذا .

(٤ - ٤) : ساقط من (ض) .

(٥) س ، ش ، هـ : حاجاتهم .

(٦) ق : قال .

(٧) إبطال : ساقطة من (س) .

(٨ - ٨) : ساقط من (ط) .

(٩) ش : مجرد واجب وجود .

(١٠) س ، ش : كما .

قد بينا فساده فى غير هذا الموضع [1] [ولهذا كان] [2] من سلك هذه الطريقة قد يفضى به الأمر إلى إنكار وجود واجب مغاير لوجود الممكنات ، كما يقوله أهل الوحدة القائلون بوحدة الوجود من متأخرى متصوفة هؤلاء الفلاسفة / كابن عربى وابن سبعين وأمثالهما ، والقول بوحدة الوجود قول حكاه ارسطو وأتباعه [3] عن طائفة من الفلاسفة وأبطلوه . ١٢٩/٣

والقائلون بوحدة الوجود حقيقة قولهم هو [4] قول ملاحدة [5] الدهرية الطبيعية الذين يقولون : ما ثمَّ موجود إلا هذا العالم المشهود ، وهو واجب بنفسه . وهو القول الذى أظهره فرعون ، لكن هؤلاء ينازعون أولئك فى الاسم ، فأولئك يسمون هذا الموجود بأسماء الله ، وهؤلاء لا يسمونه بأسماء الله ، وأولئك يحسبون [6] أن الإله الذى أخبرت عنه الرسل هو هذا الموجود ، وأولئك لا يقولون هذا ، وأولئك لهم توجه إلى الوجود المطلق ، (* وأولئك ليس لهم توجه إليه .

وفساد قول هؤلاء يُعرف بوجوه : منها العلم بما يشاهد حدوثه كالمطر ،

---

(١) مكتوب فى هامش (ق) : « بياض بالأصل » ويوجد بياض بمقدار كلمتين . وكذلك الأمر فى (ص) . وكتب فى هامش (ط) : « سقط ورقة من الأصل ملحقة على هذا أولها : وهذا الخ » والبياض بمساحة ورقة فى نسخة (ض) ، أما فى نسخة (س) فكتوب فى الهامش هذه العبارة « التخريجة التى أولها : وهذا مما يعرف » . ولم أجد هذه التخريجة فى مصورة (س) . واختصر الهكارى هذا الكلام فى (هـ) فلم يذكره .

(٢) عبارة « ولهذا كان » فى (س) ، (ش) . وفى (هـ) : « ولهذا » : وسقطت من سائر النسخ .

(٣) ش : أو أتباعه .

(٤) هو : ساقطة من (س) .

(٥) ش : الملاحدة .

(٦) فى (س) تقرأ : يحبيون ، ولكن الكلمة غير منقوطة .

(* - *) : مابين النجمتين ساقط من (ش) .

والسحاب ، والحيوان ، والنبات ، والمعدن ، وغير ذلك من الصور والأعراض ، فإن هذه يمتنع أن يكون وجودها واجباً لكونها كانت معدومة ، ويمتنع أن تكون ممتنعة لكونها وُجدت . فهذه مما يُعلم بالضرورة أنها ممكنة ليست واجبة ولا ممتنعة ° .

ثم إن الرازى جعل هذه الطريقة التى سلكها ابن سينا هى العمدة الكبرى فى إثبات الصانع ، كما ذكر ذلك فى رسالة « إثبات واجب الوجود » و « نهاية العقول » و « المطالب العالية [(١)] » وغير ذلك من كتبه . وهذا مما لم يسلكه أحد من [أئمة] [(٢)] النظّار [(٣)] المعروفين من أهل ١٣٠/٣ الإسلام ، بل لم / يكن فى هؤلاء من سلك هذه الطريقة فى إثبات الصانع ، فضلا عن أن يجعلها هى العمدة ، ويجعل مبناها على ما سنذكره [(٤)] من المقدمات .

وقد رأيت من أهل عصرنا من يصنّف فى أصول الدين ويجعلون [(٥)] عمدة جميع الدين على هذا الأصل [(٦)] ، تبعا لهؤلاء ، لكن [(٧)] منهم من [(٨)] لا يذكر دليلا أصلا ، بل يجعل عمدته فى نفى النهاية امتناع وجود مالا

---

(١) عبارة « والمطالب العالية » ساقطة من (س) ، (ش) .
(٢) أئمة : ساقطة من (ق) .
(٣) س : النظر .
(٤) س : على مايقرره ؛ ش : على نفى التسلسل .
(٥) س : ولا يجعل ؛ ش : ويجعل .
(٦) س : على هذه المقدمات . ش : على هذه المقدمة .
(٧) س ، ش : لكنه .
(٨) منهم من : ساقطة من (ش) .

يتناهى من غير حجة أصلا ، ولا يفرّق [١] بين النوعين ، ويرتّب على ذلك جميع أصول الدين. ثم من هؤلاء المصنّفين من يدخل [٢] مع أهل وحدة الوجود المدَّعين [٣] للتحقيق والعرفان ، ويعتقد صحة قصيدة [٤] ابن الفارض لكونه قرأها على القونوى ، وأعان على شرحها لمن شرحها من إخوانه ، وهم مع هذا يدّعون أنهم أعظم العالم توحيداً وتحقيقاً ومعرفة .

فلينظر العاقل ما هو الرب الذى أثبته هؤلاء ، وما هو الطريق لهم إلى إثباته ، وتناقضهم فيه ، فإن القائلين بوحدة الوجود يقولون بقدم العالم تصريحا أو لزوما [٥] ، وذلك مستلزم [٦] للتسلسل ، ودليله الذى أثبت به واجب الوجود وعمدته [٧] فيه [٨] نفى كل ما يسمى تسلسلا .

وأيضا ففيما صنَّفه من أصول الدين ، يذكر حدوث العالم موافقه للمتكلمين [٩] المبطلين للتسلسل مطلقاً فى المؤثرات والآثار [٩]، ومع هؤلاء يقول بوحدة الوجود المستلزمة لقدمه وللتسلسل [١٠] ، موافقة لمتصوفة الفلاسفة الملاحدة / كابن العربى وابن سبعين ، وابن الفارض ، وأمثالهم . ١٣١/٣

(١) ولا يفرق : كذا فى (س ، ش) . وفى سائر النسخ (ما عدا (هـ) التى اختصرت هذه العبارة) : ولا تفريق .

(٢) ش : ثم هذا المصنف يدخل .

(٣) س : المدعون ، وهو خطأ ؛ س : المبتدعين .

(٤) س : عقيدة .

(٥) ق ، ص : ولزوما .

(٦) س : أو لزوما مستلزما ؛ ض ، ش : وذلك يستلزم .

(٧) وعمدته : كذا فى (س) ، وفى سائر النسخ : عمدته .

(٨) فيه : ساقطة من (س) .

(٩ - ٩) : ساقط من (ش) .

(١٠) وللتسلسل : ساقطة من (ش) .

وإذا كان ما ذكره ابن سينا وأتباعه [١] فى إثبات واجب الوجود صحيحا فى نفسه ، وإن كان لا حاجة إليه ، ولا يحصل [٢] المقصود من إثبات الصانع به [٣] ، وكان الرازى ونحوه يزعمون أن هذه الطريقة هى الطريقة الكبرى فى إثبات [واجب الوجود] [٤] ، وهى الطريقة التى سلكها الآمدى ، مع أنه اعترض عليها باعتراض ذكر أنه لا جواب له عنه ، فنحن نذكرها على وجهها .

كلام ابن سينا فى إثبات وجود الله تعالى .

قال ابن سينا[٥] : (إشارة)[٦] كل موجود إذا التُفت إليه من حيث ذاته ، من غيرُ التفات إلى غيره : فإما أن يكون بحيث يجب له الوجود فى نفسه ، أولا يكون . فإن وجب فهو الحق بذاته ، الواجب وجوده من ذاته ، وهو القيّوم . وإن لم يجب ، لم يجز أن يُقال : هو ممتنع[٧] ، بذاته بعدما فُرض موجودا ، بل[٨] إن قُرن[٩] باعتبار ذاته[١٠] شرطٌ مثل شرط عدم علته صار ممتنعا ، أو مثل شرط وجود

---

(١) وأتباعه : ساقطة من (ش) .

(٢) س ، ش : لا يحصل .

(٣) به : ساقطة من (س) ، (ش) .

(٤) واجب الوجود : زيادة فى (س) .

(٥) فى كتابه « الإشارات والتنبيهات » القسمان الثالث والرابع ، ص ٤٤٧ ، ٤٤٨ تحقيق د. سليمان دنيا ، ط المعارف ، القاهرة ، ١٩٥٨ وأمام هذا الموضع كتب فى هامش (ط) ما يلى : « كلام ابن سينا فى إثبات . . » .

(٦) الإشارات والتنبيهات (ص ٤٤٧) : تنبيه .

(٧) ش ، هـ ، ق ، ص ، ض ، ط : هو يمتنع ، الاشارات والتنبيهات : إنه ممتنع .

(٨) بل : كذا فى (ش) ، (ق) ، (هـ) ، الإشارات والتنبيهات . وفى (س) ، (ص) ، (ض) ، (ط) : بلى .

(٩) إن اقترن : فى (ش) .

(١٠) ذاته : ساقطة من (ش) .

علته صار واجباً. وإن لم يُقرن بها[١] شرط – لا حصول علة ولا عدمها – بقى له من ذاته الأمر الثالث[٢] وهو الإمكان، فيكون باعتبار ذاته الشيء الذى لا يجب ولا يمتنع، فكل موجود[٣]: إما واجب بذاته، وإما ممكن الوجود بحسب ذاته[٤].

(**إشارة**) [٥] ما حقه فى نفسه الإمكان فليس يصير موجوداً من ذاته، فإنه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه، ومن حيث[٦] هو ممكن، فإن صار / أحدهما أولى، فلحضور شيء أو غيبته[٧]، فوجود كل ممكن الوجود هو[٨] من غيره». ١٣٢/٣

ثم قال[٩]: «(تنبيه): إما أن يتسلسل ذلك إلى غير النهاية، فيكون كل واحد من آحاد السلسلة[١٠] ممكنا فى ذاته، والجملة معلّقة بها[١١] فتكون غير واجبة أيضا، وتجب بغيرها[١٢]. ولنزد هذا بيانا[١٣]

---

(١) وإن لم يقرن بها: كذا فى (هـ)، الإشارات والتنبيهات، (ش)؛ وفى سائر النسخ: وأما إن لم يقترن.

(٢) س، ش: الثابت.

(٣) ش: وكل موجود.

(٤) الإشارات والتنبيهات: أو ممكن الوجود بذاته.

(٥) الإشارات والتنبيهات، ص ٤٤٨: الفصل العاشر، إشارة.

(٦) الإشارات والتنبيهات: من حيث.

(٧) س: أو لغيبته.

(٨) الإشارات والتنبيهات: فوجود كل ممكن هو...

(٩) بعد الكلام السابق مباشرة، ق ٣، ٤، ص ٤٤٩ – ٤٥٠.

(١٠) س، ش: من الآحاد المتسلسلة.

(١١) الإشارات والتنبيهات (ص ٤٤٩): متعلقة بها.

(١٢) ق، ص: ويجب تغيرها، هـ: غير منقوطة.

(١٣) س، ش: ولرد هذا ثانيا.

(شرح) [١] : كل جملةٍ كل [٢] واحدٍ منها معلول ، فإنها تقتضى علة خارجة عن آحادها . وذلك لأنها إما أن تقتضى علة أصلا ، فتكون واجبة غير معلولة [٣] ، وكيف يتأتى هذا : وإنما [٤] تجب بآحادها [٥] ؟ وإما ان تقتضى علة ، هى الآحاد بأسرها ، فتكون معلولة لذاتها [٦] ، فإن تلك الجملة والكل شىء واحد . وأما الكل ، بمعنى كل واحد ، فليس تجب به الجملة . وإما أن تقتضى [٧] علة هى بعض الآحاد ، وليس بعض الآحاد أولى بذلك من بعض ، إن كان [٨] كل واحد منها معلولا ، ولأن [٩] علته أولى بذلك . وإما أن تقتضى [١٠] علة خارجة عن الآحاد كلها وهو الثانى [١١] .

(**إشارة**) [١٢] : كل علة جملة هى غير شىء من آحادها ، فهى علة : أوّلا [١٣] : للآحاد ، ثم للجملة ، وإلا فلتكن الآحاد غير محتاجة إليها ، فالجملة إذا تمت بآحادها لم تحتج إليها ، بل ربما كان شىء علة [١٤] /لبعض ١٣٣/٣

(١) الإشارات والتنبيهات ، ص ٤٥١ – ٤٥٥ : الفصل الثانى عشر : شرح .

(٢) كل : ساقطة من (س) .

(٣) الإشارات والتنبيهات (ص ٤٥١) : غير ممكنة .

(٤) س ، ش : وإما .

(٥) ق : بذاتها .

(٦) ق : لآحادها .

(٧) س ، ش ، ص : يقتضى .

(٨) س ، ش : وإن كان ، الإشارات والتنبيهات ، ص ٤٥٢ : إذا كان .

(٩) الإشارات والتنبيهات : لأن .

(١٠) س ، ش ، ص : يقتضى .

(١١) الإشارات والتنبيهات : وهو الباقى .

(١٢) الإشارات والتنبيهات ، ص ٤٥٣ : الفصل الثالث عشر : إشارة .

(١٣) س ، ض : أولى .

(١٤) الإشارات والتنبيهات : شئ ما علة .

الآحاد دون بعض ، ولم يكن[١] علة للجملة على الإطلاق .

(إشارة)[٢] : كل جملة مترتبة[٣] من علل ومعلولات على الولاء ، وفيها علة غير معلولة ، فهى طرف ، لأنها إن كانت وسطاً فهى معلولة .

(إشارة)[٤] : كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات –كانت متناهية أو غير متناهية– فقد ظهر أنها إذا لم يكن فيها إلا معلول ، احتاجت إلى علة خارجة عنها ، لكنها[٥] يتصل[٦] بها لا محالة طرف ، فظهر[٧] أنه إن كان فيها ما ليس بمعلول ، فهو[٨] طرف ونهاية ، فكل[٩] سلسلة تنتهى إلى واجب الوجود بذاته » .

تعليق ابن تيمية على كلام ابن سينا

قلت : مضمون هذا الكلام أن الموجود[١٠] إما واجب بنفسه ، وإما ممكن لا يوجد إلا بغيره ، كما قرر ذلك فى الإشارتين ، لكن قد قيل : إن فى الكلام تكريراً لا يحتاج إليه ، واذا كان الممكن لا يوجد إلا بغيره فهو مفعول معلول ، ويمتنع تسلسل المعلولات ، لأن كل واحد من تلك الآحاد ممكن ، والجملة متعلقة بتلك الممكنات ، فتكون ممكنة[١١] غير

---

(١) الإشارات والتنبيهات : فلم يكن .

(٢) الإشارات والتنبيهات ، ص ٤٥٤ : الفصل الرابع عشر : إشارة .

(٣) س ، ض : مرتبة .

(٤) الإشارات والتنبيهات ، ص ٤٥٥ : الفصل الخامس عشر : إشارة .

(٥) ق : لكن .

(٦) ض : تتصل .

(٧) الإشارات والتنبيهات : تتصل بها لا محالة طرفا وظهر .

(٨) س ، ش : فهى .

(٩) س : وكل .

(١٠) س ، ش : الوجود .

(١١) ممكنة : ساقطة من (ش) .

واجبة أيضا ، فتجب بغيرها ، وما كان غير جملة الممكنات وآحادها فهو واجب ، فهذا معنى قوله [١] : « إما أن يتسلسل [٢] ذلك إلى غير النهاية ، فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكناً فى ذاته ، والجملة معلقة بها ، فتكون غير واجبة [٣] أيضا وتجب بغيرها » لكن قوله : « إما أن يتسلسل [٤] » يحتاج أن يقال : وإما أن لا يتسلسل [٥] ، فقيل إنه حذف /ذلك اختصاراً إذ [٦] كان هو [٧] مقصوده، والمعنى [٨] : وإن لم تتسلسل الممكنات انتهت إلى واجب الوجود ، وهو المطلوب .

١٣٤/٣

ولو قيل بدل هذا اللفظ : إن تسلسل ذلك كان هو العبارة المناسبة لمطلوبه [٩] .

ثم ذكر شرح هذا الدليل على وجه تفصيلي ، بعد أن ذكره [١٠] مجملا ، فقال [١١] : « إذا تسلسلت الممكنات ، وكل منها معلول . فإنها تقتضى علة خارجة عن آحادها ، لأنه إما يكون [١٢] لها علة ، وإما أن لا

---

(١) وهو الذى سبق وروده ، ص ١٣٣ .
(٢) س : أما التسلسل .
(٣) هـ : غير واجب .
(٤) س : أن تتسلسل .
(٥) س : أن لا تتسلسل .
(٦) س ، ض : إذا .
(٧) هو : ساقطة من (ض) .
(٨) س : فى المعنى .
(٩) س : العبارة المطلوبة .
(١٠) س : أن ذكر .
(١١) يبدو أن العبارات التالية هى تلخيص لباقى كلام ابن سينا السابق الذى ورد من قبل ، ص ١٦٧ - ١٦٩
(١٢) ض : إما أن تكون .

يكون[(١)] ، وإذا كان لها علة ، فالعلة إما المجموع ، وإما بعضه ، وإما خارج عنه ، والأقسام ممتنعة ، إلا الأخير[(٢)] .

أما الأول وهو أن لا تقتضى[(٣)] علة أصلا فتكون الجملة[(٤)] واجبة غير معلولة ، فهذا لا يتأتى ، لأنها إنما تجب بآحادها ، وما وجب بآحاده كان معلولا واجبا بغيره » .

وهذا يقرره بعضهم كالرازى بوجهين :

أحدهما : أن الجملة مركبة من الآحاد ، وآحادها غيرها ، وما افتقر إلى غيره لم يكن واجباً بنفسه ، وهو تقرير ضعيف ، لأنه لو قُدِّر أن كل واحد من الأجزاء واجب[(٥)] بنفسه ، لم يمتنع أن تكون الجملة واجبة بنفسها ، فإن مجموع الأمور الواجبة بنفسها لا يمتنع[(٦)] أن تكون غير محتاجة إلى أمور[(٧)] خارجة عنها ، وهذا هو المراد بكونه واجباً بنفسه. ولكن[(٨)] هذا من جنس حجتهم على نفى الصفات بنفى التركيب وهى حجة داحضة .

/**الوجه الثانى** : أن كل واحد من الآحاد ممكن غير واجب ، والجملة لا تحصل إلا بها ، فما لا يحصل إلا بالممكن أولى أن يكون ممكنا ، وهذا ١٣٥/٣

(١) س : وإما أن لا تكون .

(٢) هـ ، ط : إلا الآخر.

(٣) ض : لا يقتضى .

(٤) الجملة : ساقطة من (س) ، (ش) .

(٥) س : وجب .

(٦) ض : لا تمتنع .

(٧) أمور : ساقطة من (س) .

(٨) س : لكن .

التقرير خير من ذاك [١] ، وهذا التقرير الثانى هو الذى ذكره السهروردى فى « تلويحاته » ، وهو أحد الوجهين اللذين ذكرهما الرازى ، وهو أحد وجهى الآمدى أيضا .

قال السهروردى [٢] : « لما [٣] كان كل واحد من الممكنات يحتاج [٤] إلى العلة ، فجميعها [٥] محتاج لأنه معلول الآحاد الممكنة ، فيفتقر إلى علة خارجة عنه ، وهى ممكنة ، لأنها لو كانت ممكنة كانت من الجملة [٦] فتكون إذاً [٧] واجبة [٨] الوجود [٩] » .

وقد قررها الآمدى بوجه ثالث ، وهو أنها إن كانت الجملة واجبة بذاتها فهو عين المطلوب ، فقال [١٠] : « الجملة إما أن [١١] تكون واجبة لذاتها [١٢] ، وإما أن تكون ممكنة ، لا جائز أن تكون واجبة ، وإلا لما

---

(١) ش ، ص : ذلك .

(٢) فى كتابه « التلويحات » ومنه عدة نسخ مخطوطة فى دار الكتب . وسنقابل النص التالى على نسختين منه:الأولى نسخة رقم ١٠٨ حكمة وفلسفة ، والثانية نسخة رقم ١٩٨ حكمة وفلسفة . والنص التالى ، ص ٤٦ (نسخة رقم ١٠٨) = ص ٨٢ – ظ ٨٢ (نسخة رقم ١٩٨) .

(٣) التلويحات : ولما .

(٤) التلويحات : محتاجا .

(٥) ق : فجميعها ، وهو تحريف .

(٦) التلويحات : وهى غير ممكنة وإلا كانت من الجملة .

(٧) إذا : ساقطة من (س) .

(٨) ط : غير واجبة .

(٩) التلويحات : فتكون إذن واجبة الوجود .

(١٠) سبق أن أورد ابن تيمية عبارات الآمدى التالية فيما سبق (ص ٩٠ – ٩١) وقابلتها هناك على كتابه « أبكار الأفكار » فارجع إليها .

(١١) عبارة الأفكار (وسبق إيرادها) : فالجملة موجودة وهى إما أن . .

(١٢) ش : بذاتها .

كانت آحادها ممكنة ، وقد قيل : إنها ممكنة » قال : « ثم وإن[١] كانت واجبة فهو مع الاستحالة[٢] عين المطلوب » .

وهذا الوجه الثانى الذى ذكره هو وجه ثالث ، وليس هذا بمحصل[٣] للمقصود[٤] ، لأنه حينئذ لا يلزم ثبوت[٥] واجب بنفسه خارج عن جملة الممكنات .

كلام الآمـدى فى « دقائق الحقائق » .

وقد أورد بعضهم على هذا سؤالا ، فقال[٦] : « إذا كانت الآحاد ممكنة ، ومعناه افتقار كل واحد إلى علته ، وكانت الجملة هى مجموع الآحاد ، فلا مانع من إطلاق الوجوب وعدم الإمكان عليها ، بمعنى أنها غير مفتقرة إلى أمر خارج / عنها[٧] ، وإن كانت أبعاضها مما يفتقر بعضها إلى بعض » . ١٣٦/٣

قال الآمدى[٨] : « وهذا ساقط[٩] ، لأنه إذا كانت الجملة غير

---

(١) ق : ثم قال وإن . وعبارة الأبكار متصلة وهى : وقد قيل إنها ممكنة كما سبق ثم وإن .

(٢) س : مع استحالته .

(٣) س : ليس بمحصل .

(٤) ش : المقصود .

(٥) ض : ثبوته .

(٦) الكلام التالى سبق أن أورده ابن تيمية . ص ٩٣ - ٩٤ وذكر قبله ، ص ٩٣ أنه من كتاب « دقائق الحقائق » للآمدى .

(٧) فى النص السابق إيراده ، ص ٩٤ : خارج عن ذاتها .

(٨) كلام الآمدى فى النص السابق متصل .

(٩) فى النص السابق : إلى بعض فتوهم ساقط . والكلام التالى بعد ذلك هو تلخيص لكلام الآمدى فى « دقائق الحقائق » وانظر نص كلامه فيما سبق حيث يقول : فإنه إذا قيل : إن الجملة غير ممكنة فقد بينا فى المنطقيات أن كل ما ليس بممكن بالمعنى الخاص فإما واجب لذاته أو ممتنع ، لا جائز أن يقال بالامتناع وإلا لما كانت موجودة ، بقى أن تكون واجبة بذاتها ، وإذا كانت الجملة هى مجموع آحادها وكل واحد من الآحاد ممكن فالجملة أيضا ممكنة بذاتها والواجب باعتبار ذاته يستحيل أن يكون ممكنا باعتبار ذاته .

ممكنة ، كانت واجبة بذاتها ، وهى مجموع الآحاد . وكل واحد من الآحاد ممكن ، فالجملة أيضا ممكنة بذاتها ، والواجب بذاته لا يكون ممكنا بذاته » .

قلت :[١] وهذا السؤال يحتمل ثلاثة أوجه :

أحدها أن يُقال : إنها واجبة بالآحاد والاجتماع جميعا ، ومعلوم أن الجملة هى الآحاد واجتماعها ، فإذا كان ذلك ممكنا ، كانت الذات ممكنة . فيكون السؤال ساقطا كما قال الآمدى .

الثانى : أن يُقال : المجموع واجب بآحاده الممكنة ، ولا يجعل المجموع نفسه[٢] ممكناً ، بل يُقال : المجموع واجب بالآحاد الممكنة ، وهذا هو السؤال الذى يقصده من يفهم ما يقول ، وحينئذ فسيأتى جوابه بأن الاجتماع الذى للممكنات أَوْلى أن يكون ممكنا لكونه عرضاً لها ، والعرض محتاج إلى موارده ، فإذا كانت ممكنة كان هو[٣] أولى بالإمكان ، وغير ذلك .

الاحتمال الثالث : أن يُقال : كل واحد من الآحاد يترجّح بالآخر ، والمجموع ممكن أيضا ، لكنه يترجح بترجح الآحاد المتعاقبة .

وهذا السؤال ذكره الآمدى مورداً له على هذه الحجة فى كتابة المسمى « بدقائق الحقائق » .

---

(١) قلت : ساقطة من س ، ش .

(٢) س : وحده .

(٣) س : هذا .

قال [١] : « ما المانع من كون الجملة ممكنة الوجود ، وبكون ترجحها بترجح آحادها ، وترجح آحادها كل واحد بالآخر ، إلى غير النهاية » .

قال : « وهذا شكال مشكل ، وربما / يكون عنده غيرى حله » . ٣ / ١٣٧

ولقائل أن يقول :[٢] إن أريد بكون الجملة ممكنة ، أنها ممكنة غير واجبة ، بل مفتقرة[٣] إلى أمر خارج عنها ، فلذلك[٤] يوجب افتقارها إلى غيرها ، وهو المطلوب . تعليق ابن تيمية على كلام الآمدى .

وإن أريد أنها ممكنة بنفسها ، واجبة[٥] بالآحاد المتسلسلة[٢] . فهذا السؤال هو فى معنى السؤال الذى قبله[٦] ، وإنما الاختلاف بينهما فى أن الأول قال : « لم لا تكون واجبة بنفسها[٧] ، بمعنى أنها غير مفتقرة إلى أمر خارج عن آحادها . بل المجموع واجب بآحاده الممكنة ؟ »
والثانى قال : لم لا تكون ممكنة بنفسها واجبة بآحادها . على وجه التسلسل .

لكن قد يقال : إنه فى أحد التقديرين ادّعى وجوب الهيئة الاجتماعية بنفسها مع إمكان الآحاد ، وفى الثانى ادّعى ان الهيئة الاجتماعية ممكنة

---

(١) سبق أن ذكر ابن تيمة العبارات التالية (ص ١٤٧) وذكرت فى تعليقى عليها أن للآمدى كلاما قريبا منها فى « أبكار الأفكار » .
(٢ ـ٢) : ساقط من (ش) .
(٣) س : تفتقر . هـ : مفتقر .
(٤) س : وذلك .
(٥) واجبة : ساقطة من (س) .
(٦) س : هذا السؤال هو معنى ، ش : هذا السؤال هو فى معنى السؤال قبله .
(٧) ش : نفسها .
(* - *) : مابين النجمتين ساقط من (ش) .

بنفسها ، لكنها واجبة بالآحاد المتسلسلة ، ومعلوم أن كليهما[١] باطل ، والأول أظهر بطلانا من الثانى ، فإنه إذا كانت الآحاد كلها ممكنة ، والاجتماع نسبة وإضافة بينها ، غايته أن يكون عرضاً قائما بها ، امتنع أن يكون واجباً بنفسه ، فإن الموصوف الممكن يمتنع أن تكون صفته واجبة الوجود بنفسها .

وأما الثانى فلأن الهيئة الاجتماعية إذا كانت معلول الآحاد الممكنة ، كانت أولى[٢] بالإمكان ، فإن معلول الممكن أولى أن يكون ممكنا ، وإن شئت قلت : المفتقر إلى الممكن أولى أن يكون ممكناً ، والآحاد ليس فيها إلا ما هو ممكن ، فلا يكون فى الاجتماع / وآحاده إلا ما هو ممكن لا يوجد بنفسه ، ومالا يوجد بنفسه يمتنع أن يوجد به غيره ، إذا لم يحصل له ما يُوجد به ، فإن وجوده فى نفسه قبل وجود غيره به ، [٣] فإذا لم يكن وجوده إلا بموجد يوجده ، فلأن لايكون[٤] وجود غيره به [٣] [٥] بدون الموجد[٦] الذى يوجده أوْلى وأحرى ، وكل من [٥] الممكنات واجتماعها ليس موجوداً بنفسه ، فيمتنع أن يكون شىء منها موجداً[٧] لغيره ، فامتنع ترجّح بعضها ببعض ، وترجح المجموع بالآحاد .

١٣٨/٣

وفى الجملة ، فكلا السؤالين يتضمن افتقار الاجتماع[٨] إلى

(١) كليهما : كذا فى (ق) ، وفى سائر النسخ : كلاهما .

(٢) س : أول ، وهو تحريف .

(٣ - ٣) : ساقط من (س) .

(٤) ق : فلأن لا يمكن ؛ ص : فلأن يكون .

(٥ - ٥) : ساقط من (ص) ، (ط) .

(٦) س : الموجود .

(٧) س : موجوداً .

(٨) ق : يتضمن افتقارا إلى الإجتماع ؛ س : يتضمن الاجتماع (وكلمة الافتقار غير واضحة فى المصورة)

الآحاد ، فكلاهما لم يدع فيه[(١)] إلا وجوبها بالآحاد ، لم يدع وجوبا[(٢)] بالذات غير الوجوب[(٣)] بالآحاد ، لكن[(٤)] الآمدى وهَّى هذا السؤال لما أضافه إلى غيره بعبارة [أخرى][(٥)] واعتبار ، ثم إنه اعترف بعدم قدرته على حلِّه لما أورده من جهة نفسه بعبارة أخرى واعتبار آخر .

ومن أجاب عن الآمدى فى[(٦)] الفرق بينهما يقول : السؤال الأول قيل فيه[(٧)] : إن المجموع واجب بنفسه ، وذلك ممتنع. وهذا قيل فيه[(٧)] : إنه ممكن وجب[(٨)] بالآحاد .

وهذا[(٩)] الجواب بالفرق ضعيف ، وذلك لأنه إذا قيل : هو ممكن واجب بالآحاد ، فقد قيل : إنه واجب بتلك الآحاد ، وتلك الآحاد كلها ممكنة ، ومعلول الممكن / أَوْلى أن يكون ممكناً ، فيمتنع أن يكون معلول الممكن واجباً بالممكن قبل وجوب الممكن ، والممكن لا يجب إلا بالواجب بنفسه ، بل ما كان واحد[(١٠)] من الممكنات جزء علة لوجوده فهو ممكن ، فكيف إذا كان كلٌّ من الممكنات التى لا نهاية لها جزء علة ١٣٩/٣

(١) فيه : ساقطة من (س) ، (ش)

(٢) س : ولم يدع وجوبها

(٣) س : الوجود

(٤) س : ولكن

(٥) أخرى : زيادة فى (س)

(٦) س : من .

(٧) فيه : ساقطة من (س) ، (ش) .

(٨) ق : واجب .

(٩) وهذا الجواب : من هذه العبارة حتى عبارة « وأصل هذا السؤال » ص ١٧٨ ساقط من (ش) .

(١٠) واحد : كذا فى (ق) . وفى سائر النسخ : واحداً .

(ه – ه) مابين النجمتين ساقط من (س) بمقدار سطر .

وجوده ؟ فإن الاجتماع الذى يحصل للممكنات المتسلسلة ، التى هى علل ومعلولات ، يتوقف [على] [١] كل واحدٍ من تلك الأمور ، التى كل منها علة معلول [٢] . فالاجتماع أَوْلى بالإمكان وأبعد عن الوجوب ، إن قُدِّر أن له حقيقة غير الآحاد .

فثبت أنه إذا قُدِّر سلسلة العلل والمعلولات ، كل منها ممكن ، فلا بد لها من أمر خارج عنها ، وهذا أمر متفق عليه بين العقلاء وهو من أقوى العلوم اليقينية والمعارف القطعية .

ولولا أن طوائف من متأخرى النظَّار طوَّلوا فى ذلك وشكَّك فيه بعضهم ، كالآمدى والأبهرى لما بسطنا فيه الكلام .

المجموع مغاير لكل واحد من الآحاد .

وأصل هذا السؤال مبناه على أن المجموع ليس هو كل واحدٍ واحد من الآحاد ، إذا المجموع مغاير لكل [واحد] [٣] من الآحاد ، فقد يقال : هو واجب بكل واحد واحد من الآحاد ، وحينئذ فالمجموع ممكن من جهة كونه مجموعاً واجباً [٤] بالآحاد الممكنة ، لا سيما وهؤلاء الفلاسفة الذين احتجوا بهذا ، هم وأكثر الناس ، يقولون : لا يجب فى كل جملة أن تُوصف [٥] بما يُوصف [٦] به آحادها .

٣/١٤٠

كلام ابن سينا فى ذلك .

قال ابن سينا [٧] : « ليس إذا صح /على كل واحد حكمه [٨] صح

(١) على : ساقطة من (ق) .
(٢) ق : علة ومعلول .
(٣) واحد : زيادة من (ش) .
(٤) ق ، ص ، ش : واجب .
(٥) ص : أن توصف به .
(٦) س : توصف .
(٧) لم أتمكن من العثور على مكان النص التالى فيما بين يدى من مؤلفات ابن سينا .
(٨) س : حكمة .

على كل محصل ، وإلا لكان يصح أن يقال الكل من غير المتناهى[١] يمكن أن يدخل فى الوجود ، لأن كل واحدٍ يمكن أن يدخل فى الوجود ، فيحمل[٢] الإمكان على الكل ، كما حمل على كل واحد » .

كلام السهروردى .

وكذلك قال السهروردى[٣] ، « الحكم على الكل بما على كل واحد لا يجوز[٤] ، فإن كل ممكن غير الحركة جائز وقوعه دفعةً واحدة[٥] ، وليس كذلك[٦] الجميع ، وكل واحد من الضدين ممكن فى محل[٧] ، والكل معاً غير ممكن » .

الرد على ذلك من وجوه .

وهذا السؤال يُجاب عنه بأوجهٍ[٨] :

الأول .

أحدها : أن يُقال : نفس الاجتماع يمتنع[٩] أن يكون واجباً بنفسه بدون الأجزاء ، فإن فساد هذا معلوم بالضرورة ، ولم يقله أحد ، كيف والاجتماع عرض يفتقر إلى محله ، فإذا كان محل العرض غير واجب بنفسه ، كان العرض المفتقر إلى الممكن بنفسه أَوْلى أن يكون ممكناً غير واجب بنفسه وإنما يتوهم وجوبه بالأجزاء الممكنة ، وحينئذ فيكون ذلك الاجتماع ممكناً بنفسه ، واجبا بالأجزاء وإذا كان ممكنا بنفسه ، فنفس

(١) س : لكل من غير التناهى ؛ ش : لكل من غير المتناهى .

(٢) ض : فيحل .

(٣) فى كتابه « التلويحات » ظ ٥٤ (نسخة رقم ١٠٨) = ص ٩٠ (نسخة رقم ١٩٨) .

(٤) التلويحات : وذلك لا يجوز .

(٥) كلمة « واحدة » ليست فى « التلويحات » .

(٦) التلويحات : ولا كذلك .

(٧) فى محل : كذا فى نسخة رقم ١٩٨ ، وفى نسخة رقم ١٠٨ : فى نفسه .

(٨) ق ، ش : بأجوبة .

(٩) س : يمنع .

اجتماع الآحاد من جمله أجزاء المجموع . فيُقال : المجموع هو الآحاد مع الهيئة الاجتماعية ، وكل واحدٍ[(١)] من ذلك ممكن ، ليس واجبا بنفسه، وحينئذ فلا يكون هنا مجموع منفصل عن جميع الأجزاء ، فلو قيل : وجب المجموع بالآحاد ، لكان قولاً بوجوب[(٢)] [أحد][(٣)] الجزأين الممكنين/بالآخر[(٤)]، وهو وجوب الجزء الممكن بنفسه ، الذى هو الصورة الاجتماعية ، بسائر الأجزاء التى كلٌ منها ممكن بنفسه .

٣/١٤١

وإذا كان كذلك كان هذا مضمونه حصول أحد الممكنين بالآخر من غير[(٥)] شيء واجب بنفسه .

ومن المعلوم أن المعلَّق بالممكن بنفسه أَوْلى أن يكون ممكناً بنفسه ، والممكن بنفسه لا يُوجد إلا بغيره ، فيلزم أن لا يوجد واحدٌ منهما على هذا التقدير ، والتقدير أن الممكنات قد وجدت ، فهناك شيء خارج عن[(٦)] الممكنات وُجدت به .

الثانى

الوجه الثانى : بأن يُقال : المجموع الذى هو هيئة اجتماعية نسبة وإضافة بين[(٧)] آحاد الممكنات ، ليس هو جوهراً قائما بنفسه ، فيمتنع[(٨)] أن تكون واجبة بنفسها ، فإن العرض مفتقر إلى غيره ، والنسبة من أضعف

---

(١) واحد : ساقطة من (ش) .

(٢) ض : يوجب .

(٣) أحد : زيادة من (ش) .

(٤) س : بالأجزاء .

(٥) س : بالأجزاء غير .

(٦) س ، ش : من .

(٧) ض : من .

(٨) ض فتمتنع .

الأعراض ، وما كان مفتقرا إلى ممكن من الممكنات امتنع وجوبه بنفسه ؛ فالمفتقر إلى كل واحدٍ واحد من الممكنات أَوْلى أن لا يكون واجبا بنفسه ، فإذا كان الاجتماع ممكناً بنفسه ، وكل واحد من الممكنات ممكن بنفسه ، ولا يوجد شيء مما هو ممكن بنفسه إلا بغيره ، لم يوجد شيء من ذلك إلا بغيره ، ويمتنع وجود الممكن بمجرد ممكن ، فإن الممكن / لا يوجد بنفسه ، فلا يوجد به غيره بطريق الأَوْلى ، وهو معنى قولهم : المعلق بالممكن أولى[1] أن يكون ممكنا . ١٤٢/٣

الوجه الثالث : أن يُقال : المجموع إما أن يكون مغايراً لكل واحدٍ واحد ، وإما أن لايكون . فإن لم يكن مغايراً بطل هذا السؤال ، ولم يكن هناك مجموع غير الآحاد الممكنة ، وإن كان مغايرًا لها فهو معلول لها ، ومعلول الممكن أَوْلى أن يكون ممكناً . الثالث

وهـذا معنى **قول ابن سينا** : « إن الجملة إذا لم تقتض علة أصلا ، [2]أى لم تستلزم علة تكون موجبة للجملة[2] ، كانت واجبة غير معلولة ، وكيف يتأتى هذا وإنما تجب[3] بآحادها » . يقول: هى لم تجب بنفسها ، وإنما وجبت بآحادها ، وماوجب بغيره لم يكن واجبا بنفسه .

وإيضاح هذا بالكلام على عبارة الآمدى حيث **قال** : « هذا[4] إشكال مشكل ، وربما يكون عند غيرى حله » ، مع أنه يعظّم ما يتكلم فيه

---

(١) س : أولج ، وهو تحريف .

(٢-٢) : ساقط من (ش) .

(٣) ص ، ط : يجب .

(٤) وهذا : بالنسخة (ش) .

كلام الآمدى فى خطبه «أبكار الأفكار».

من الكلام والفلسفة ، ويقول فى خطبة[١] كتابه « أبكار الأفكار »[٢] ما تقوله[٣] الفلاسفة من[٤] : « أنه[٥] لما[٦] كان كمال كل شىء وتمامه[٧] بحصول[٨] كمالاته الممكنة له[٩] ، كان كمال النفس[١٠] الإنسانية بحصول ما لها من الكمالات ، وهى الإحاطة بالمعقولات ، والعلم بالمجهولات ، ولما كانت العلوم متكثّرة ، والمعارف متعددة[١١] ، وكان الزمان لا يتسع لتحصيل[١٢] جملتها ، مع تقاصر[١٣] الهمم وكثرة القواطع ، كان الواجب[١٤] السعى فى تحصيل أكملها ، والإحاطة بأفضلها ، تقديمًا لما هو الأهم فالأهم ، / وما[١٥] الفائدة فى معرفته[١٦] أتم ، ولا يخفى أن أولى ما تترامى[١٧] إليه بالبصر[١٨] أبصار البصائر ،

١٤٣/٣

---

(١) ش : خطبته .

(٢) مكتوب فى هامش (ط) : «كلام الآمدى فى خطبة كتابه « أبكار الأفكار » .

(٣) س : مايقول .

(٤) أبكار الأفكار ، حـ١ ، ص ٢٥ - ٢٦ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ص١ (نسخة رقم ١٦٠٣) .

(٥) أبكار : وبعد فإنه .

(٦) لما : ساقطة من (س) ، (ش) .

(٧) أبكار : وتماميته .

(٨) هـ : فحصول ، وهو تحريف .

(٩) له : ساقطة من (ش) .

(١٠) أبكار : الأنفس .

(١١) ش : ولما كانت العلوم مبكرة والمعارف متعدة ، وهو تحريف .

(١٢) لتحصيل : ساقطة من (ش) .

(١٣) أبكار : جملتها والعمر تقصر عن الإحاطة بكليتها مع تقاصر . . .

(١٤) أبكار : الهمم وقصورها وضعف الدواعى وفتورها وكثرة القواطع واستيلاء الموانع كان الواجب . . .

(١٥) ض : وأما .

(١٦) عبارة « فى معرفته » ساقطة من « أبكار الأفكار » .

(١٧) س ، ص ، ض ، ط ، هـ : يترامى .

(١٨) أبكار : بالنظر .

وتمتد[١] نحوه أعناق الهمم والخواطر، ماكان موضوعه أجل الموضوعات، وغايته أشرف الغايات، وإليه مرجع[٢] العلوم الدينية، ومستند النواميس الشرعية، وبه صلاح العالم[٣] ونظامه، وحله وإبرامه، والطرق الموصلة[٤] إليه يقينيات[٥]، والمسالك المرشدة نحوه قطعيات[٦].

وذلك هو[٧] العلم الملقَّب[٨] بعلم الكلام، الباحث[٩] فى ذات واجب الوجود، وصفاته، وأفعاله، ومتعلقاته،[١٠] ولما[١١] كنا مع ذلك قد حققنا أصوله، ونقحنا فصوله، وأحطنا بمعانيه، وأوضحنا مبانيه، وأظهرنا أغواره، وكشفنا أسراره، وفزنا فيه بقصب سبق الأولين،وحزنا غايات[١٢] أفكار المتقدمين والمتأخرين، واستنزعنا[١٣] منه خلاصة الألباب، وفصلنا القشر عن[١٤] اللباب، سألنى بعض الأصحاب[١٥]،

(١) س: وتمد.

(٢) أبكار: ... الغايات والحاجة إليه فى تحصيل السعادة الأبدية من الأبديات وإليه مرجع ...

(٣) أبكار: العلم.

(٤) أبكار: الواصلة.

(٥) أبكار: يقينات.

(٦) س، ش: والمسالك إليه قطعيات.

(٧) هو: ساقطة من (س).

(٨) أبكار (نسخة رقم ١٦٠٣): المكعب (وهو تحريف).

(٩) أبكار: الباعث.

(١٠) بعد كلمة «ومتعلقاته» يوجد سطر فى «أبكار الأفكار» هو: «فكان أولى بالأهتمام بتعجيله والنظر فى تحقيقه وتحصيله

(١١) أبكار الأفكار: لما.

(١٢) أبكار الأفكار: وجزنا غاية.

(١٣) أبكار الأفكار: واسترعنا.

(١٤) ق: من.

(١٥) ق: الأحباب؛ أبكار: أصحابى.

والفضلاء من الطلاب [١] ، جمع كتاب حاوٍ لمسائل الأصول، جامع [٢] لأبكار أفكار العقول [٣] .

وذكر تمام الكلام [٤] ، فهو مع هذا الكلام . ومع ما فى كلامه من ذكر مباحث أهل الفلسفة والكلام ، يذكر مثل هذا السؤال [المشكل] [٥] الوارد [٦] على طريقة معرفة [٧] واجب الوجود ، الذى لم يذكر طريقاً سواه [٨] ، [٩] ويذكر أنه مشكل وليس عنده حله [٩] ، ولكن من عدل عن الطرق الصحيحة الجلية [١٠] ، القطعية ، القريبة البيِّنة ، إلى طرق طويلة بعيدة ، لم يؤمن عليه مثل هذا / الانقطاع ، كما [قد] [١١] نبّه العلماء على ذلك غير مرة ، وذكروا أن الطرق المبتدعة : إما أن تكون مخطرة لطولها ودقتها ، وإما أن تكون فاسدة . ولكن من سلك الطريق [١٢] المخوفة ، وكانت طريقاً صحيحة ، فإنه يُرجى له الوصول إلى المطلوب . ١٤٤/٣

ولكن لما فعل هؤلاء ما فعلوا [١٣] ، وصاروا يعارضون بمضمون طرقهم

(١) أبكار (نسخة رقم ١٩٥٤) : والفضلاء والطلاب .
(٢) كلمة « جامع » : ساقطة من « أبكار الأفكار » .
(٣) أبكار : لأبكار أفكار أرباب العقول .
(٤) س : كلامه .
(٥) المشكل : زيادة فى (س) .
(٦) الوارد : ساقطة من (ش) .
(٧) معرفة : ساقطة من (ط) .
(٨) ش : طريقا غيرها سواه .
(٩ -٩) ساقط من (ش) .
(١٠) ق : الجليسه ، وهو تحريف .
(١١) قد : ساقطة من (ق) .
(١٢) ض ، ش : الطرق .
(١٣) س : ما فعلوه .

صحيح المنقول وصريح المعقول ، ويدَّعون أن لا معرفة إلا من طريقهم[١] ، أو لا يكون[٢] عالماً كاملا إلا من عرف طريقهم ، احتيج إلى تبيين ما فيها دفعاً لمن يحارب الله ورسوله ، ويسعى فى الأرض فساداً ، وبياناً للطرق النافعة غير طريقهم ، وبياناً لأن أهل العلم والإيمان عالمون[٣] بحقائق ما عندهم ، ليسوا عاجزين عن ذلك ، ولكن من كان قادرا على قطع الطريق[٤] ، فترك ذلك إيماناً واحتساباً ، وطلبا للعدل والحق ، وجعل قوته فى الجهاد فى أعداء الله ورسوله ، كان خيرا ممن جعل ما أوتيه من القوة فيما يشبه قطع الطريق : ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصلِحُونَ * أَلا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِن لاَّ يَشْعُرُونَ * وإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ أَلاَ إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِن لاَّ يَعْلَمُونَ * وإِذا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وإِذَا خَلَوْا إِلى شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ * اللَّهُ يَسْتَهزِئ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِى طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ * أُوْلَئِكَ الَّذِين اشْتَرَوُا الضَّلاَلَةَ بِالْهُدَى فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ * مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِى اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِى ظُلُمَاتٍ لاَّ يُبْصِرُونَ * صُمٌّ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لاَ يَرْجِعُونَ * أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ ١٤٥/٣

---

(١) ص : من طريقتهم .

(٢) ق : وأن لا يكون .

(٣) س ، ش ، ص ، ط : عالمين .

(٤) س ، ش : الطرق .

وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِم مِّنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالكَافِرِينَ ﴾ [سورة البقرة : ١١ – ١٩]

فإن الهدى الذى بعث الله به رسوله ، لمَّا كان فيه معنى الماء الذى يحصل به الحياة ، ومعنى النور الذى يحصل به الإشراق ، ذكر هذين المثَلَيْن ، كما قال تعالى : ﴿ أَوَ مَن كَانَ مَيْتاً فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا ﴾ [سورة الأنعام : ١٢٢] وكما ضرب المثل بهذا وهذا فى قوله تعالى : ﴿ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَداً رَّابِياً وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِّثْلُهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الأَمْثَالَ ﴾ [سورة الرعد : ١٧] وقال تعالى : ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَن يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلالاً بَعِيداً * وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنكَ صُدُوداً * فَكَيْفَ إِذَا أَصَابَتْهُم مُّصِيبَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ ثُمَّ جَاءُوكَ يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ إِنْ أَرَدْنَا إِلاَّ إِحْسَاناً وَتَوْفِيقاً * أُولَئِكَ الَّذِينَ يَعْلَمُ اللَّهُ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَعِظْهُمْ وَقُل لَّهُمْ فِي أَنفُسِهِمْ قَوْلاً بَلِيغاً ﴾ [سورة النساء : ٦٠ – ٦٣] . ١٤٦/٣

ومن أعظم المصائب أن يُصاب الإنسان فيما لا سعادة له (١) ولا نجاة له

(١) له : ساقطة من (ط) .

إلا به ، ويصاب فى الطريق الذى يقول إنه[١] به يعرف ربه ، ويرد عليه فيه إشكال لا ينحل له ، مع أنه من أكبر رؤوس طوائف أهل الكلام والفلسفة ، بل قد يُقال : إنه لم يكن فيهم فى وقته مثله .

والمقصود هنا ذكر عبارته فى الإشكال الذى أورده ، وهو **قوله**[٢] : « ما المانع من كون الجملة ممكنة الوجود ، ويكون ترجحها بترجح آحادها ، وترجح آحادها كل واحد بالآخر إلى غير نهاية » .

الرد على الآمدى

فيقال [له][٣]: والأمور التى شملها وجوب[٤] أو إمكان أو امتناع أو غير ذلك ، إن لم يكن هناك إلا مجرد شمول ذلك الوصف لها من غير أمر وجودى زائد على الآحاد ، فليس اجتماعها زائداً على أفرادها ، وإن كان هناك اجتماع خاص كالتأليف الخاص ، فهذا التأليف والاجتماع الخاص زائد على الأفراد ، وإذا كان كذلك فليس فى مجرد تقدير ممكنات شملها الإمكان ما يقتضى أن يكون اشتراكها فى ذلك قدراً زائداً على الآحاد،كما أن العشرة المطلقة ليست قدراً زائدا على آحاد العشرة .

لكن نحن نذكر التقسيمات الممكنة التى تخطر بالبال ، ليكون[٥] الدليل جامعا ، **فنقول** : إذا قال القائل فى مثل المعلولات الممكنة :

---

(١) س : إن

(٢) كتب فى هامش (ط) أمام هذا الموضع ما يلى : « الجواب على إشكال الآمدى الذى قال لم يجد له جوابا » . وسبق ورود الكلام التالى والتعليق عليه فى ص ١٤٧ ، ص ١٧٥ .

(٣) له : زيادة فى (س) ، (ش) .

(٤) وجوب : كذا فى (ق) ، وفى سائر النسخ : وجود .

(٥) س ، ش : فيكون .

١٤٧/٣ الجملة معلولة بالآحاد . فيقال/ له : إما أن لا يكون هنا جملة غير الآحاد ، كما ليس للعشرة جملة غير آحاد العشرة[١] ، وإما أن تكون الجملة غير الآحاد ، كالشكل المثلث[٢] ، فإن اجتماع الأضلاع الثلاثة[٣] غير وجودها مفترقة[٤] ، وكالعشرة المصفوفة فإن اصطفافها غير العشرة المطلقة ، فإن كان الأول فالجملة هى الآحاد المتعاقبة وكلها ممكن[٥] ، فالجملة كلها ممكنة .

وإن كان الثانى ، فالجملة إما أن يُراد بها الهيئة الاجتماعية دون أفرادها، وإما أن يراد بها الأفراد دون الاجتماع ، وإما أن يراد بها الأمران ، والأول هو الذى أراده بالسؤال .

لكن ذكرنا كل ما يمكن أن يقال ، فإذا قال : الاجتماع ممكن ، وترجحه بالآحاد المتعاقبة .

قيل له : فيكون الاجتماع معلول الآحاد وموجبها ومقتضاها ، والآحاد ممكنة ، ومعلول الممكن أَوْلى أن يكون ممكنا ، فيكون حينئذ كل من الآحاد ممكناً[٦] ونفس الجملة ممكنة ، لكن هذا الممكن معلول تلك الممكنات ، وقد عُلِم أن الممكن لا يوجد بنفسه ، فلا يكون شىء من تلك الآحاد موجوداً بنفسه ، ولا الجملة موجودة بنفسها ، فلا يكون

---

(١) ق ، ص ، ض ، ط : غير آحادها العشرة .

(٢) فى هامش (ط) رسم شكل المثلث هكذا : △ وكتب فوقه : « الشكل المثلث »

(٣) س : الثلاث .

(٤) ص ، ض ، ط : مقترنة .

(٥) ق : ممكنة .

(٦) ممكنا : كذا فى (ق) ، وفى سائر النسخ : ممكن .

فى جميع ما ذُكر[١] ما يوجد بنفسه ، وما لا يوجد بنفسه إذا وجد ، فلا بد له من موجد .

ومما يبين ذلك أن الجملة إذا قيل : هى ممكنة معلولة الآحاد المتعاقبة ، كان هناك ممكن زيد[٢] على تلك الممكنات ، فكأن الممكنات التى هى معلولات متعاقبة زيدت معلولا آخر ، ومعلوم أنها بزيادة معلول آخر تكون[٣] / أحوج إلى الواجب منها لو لم تزد ذلك المعلول . ١٤٨/٣

ولو قيل : إنها زيدت علة[٤] ممكنة لم يُغن عنها شيئاً،فكيف إذا زيدت معلولا ممكنا ؟

ومما يبين هذا : أن الجملة قد تكون مقترنة ، وقد تكون متعاقبة . فالمقترنة مثل اجتماع[٥] أَعضاء الإنسان ، واجتماع أبعاض الجسم المركَّب ، سواء كان لها ترتيب وضعى[٦] كالجسم ، أو لم يكن[٧] كاجتماع الملائكة والناس والجن والبهائم وغير ذلك .

وأما المتعاقبة فمثل تعاقب الحوادث ، كاليوم والأمس ، والولد مع الوالد ، ونحو ذلك .

والجملة[٨] المقترنة أحق بالاجتماع مِمّا تعاقبت[٩] أفرادها ، فإن ما

(١) ق ، ش : ما ذكرنا .
(٢) ض ، ط : زائد .
(٣) ض ، ط : يكون .
(٤) ط : عليه .
(٥) اجتماع : ساقطة من (ط) .
(٦) س ، ض : وصفى .
(٧) ط : أو اجتماع لم يكن .
(٨) س ، ش : فالجملة .
(٩) ق : ما تعاقبت .

تعاقبت[١] أفراده قد يقال : إنه ليس بموجود ، لأن الماضى معدوم ، والمستقبل معدوم ، ولهذا جوَّز من جوز عدم التناهى فى هذا دون ذاك ، وفرَّق من فرَّق بين الماضى[٢] والمستقبل ، لأن الماضى دخل فى الوجود بخلاف المستقبل ، وفرَّق قائل[٣] ثالث بين ماله اجتماع وترتيب كالجسم ، وبين ما فقد أحدهما كالنفوس والحركات .

وإذا كان كذلك فإذا قال القائل : الجملة ممكنة وهى معلولة الآحاد ، فلو كانت الجملة هنا مقترنة[٤] مجتمعة فى زمان واحد ، (٥ لكان الأمر فيها أظهر من المتعاقبة التى لا اقتران لآحادها ، ولا اجتماع لها فى زمن واحد ٥) ، والعلل والمعلولات لا تكون إلا مجتمعة ، لا تكون متعاقبة .

لكن المقصود أن ما يذكره[٦] يشمل القسمين ، فلو قُدِّر أنها متعاقبة لكان ذلك يشملها .

١٤٩/٣ والآمدى جعل العمدة فى[٧] / نفى تناهى العلل والمعلولات على أنه قال[٨] : « والأقرب فى ذلك أن يقال : لو كانت العلل والمعلولات غير متناهية ، وكل واحد منها ممكن على ما وقع به الغرض ، فهى إما متعاقبة ،

---

(١) س : فإنما تعاقب ؛ ش : من ما يتعاقب .

(٢) س : ذاك وفرق بين الماضى .

(٣) قائل : ساقطة من (س) .

(٤) ق : مقترنة ، وهو خطأ مطبعى .

(٥ - ٥) : ساقط من (ص) .

(٦) س : أن ما نذكره .

(٧) فى : ساقطة من (س) ، (ش) .

(٨) سبق ورود هذا النص من كلام الآمدى فى كتابه « أبكار الأفكار » فيما سبق فى هذا الجزء ص ٥٣ = ٤١/٣ (ق) وقابلته على « أبكار » هناك .

وإما معاً ، فإن قيل بالأول فقد أُبطل بثلاثة أوجه[١] » ثم زّيفها[٢] وقال[٣] : « والأقرب فى ذلك أن يُقال : لو كانت العلل والمعلولات متعاقبة فكل واحد[٤] منها حادث[٥] لا محالة ، وعند ذلك فلا يخلو ما أن يقال بوجود شىء منها فى الأزل ، أولا وجود لشىء منها فى الأزل ، فإن كان الأول فهو ممتنع ، لأن الأزلى لا يكون مسبوقا بالعدم ، [٦]والحادث مسبوق بالعدم[٦] وإن كان الثانى فجملة العلل والمعلولات مسبوقة بالعدم . . . ويلزم[٧] من ذلك أن يكون لها ابتداء ونهاية ، وماله ابتداء ونهاية فهو متوقف على سبق غيره عليه[٨] ، وأما إن كانت[٩] العلل والمعلولات المفروضة موجودة معاً »

ثم ساق الدليل كما حكيناه عنه ، وهذه التقاسيم والتطويل لا يحتاج إليها ، وهى باطلة فى نفسها ، فزاد فى الدليل ما يستغنى عنه ويكون[١٠] توقف الدليل عليه مبطلا له ، إذا لم يبطل إلا بما ذكره .

وهذا كثيرا ما يقع فى كلام أهل الكلام المذموم ، يطوّلون فى الحدود

(١) فى النص السابق : وإما معاً فإن كانت متعاقبة فقد قيل إن ذلك محال لوجوه ثلاثة .

(٢) انظر ما سبق ص ٥٣ – ٥٤ .

(٣) سبق ورود الكلام التالى ص ٥٥–٥٦ وقابلته هناك على « أبكار الأفكار » .

(٤) عبارة « فكل واحد » ساقطة من (ص) .

(٥) س : فكل واحد منها ممكن حادث .

(٦ – ٦) ساقط من (س) وبعد هذه العبارة توجد عبارات أخرى لم يوردها ابن تيمية هنا وسبق أن وردت ص ٥٦ .

(٧) فى النص السابق : مسبوقة بالعدم ضرورة أن لا شئ منها فى الأزل ويلزم .

(٨) فى النص السابق : أن يكون لها ابتداء ونهاية غير متوقف على سبق غيره عليه وهو المطلوب .

(٩) فى « أبكار الأفكار » حـ ١ ، ص ١٥١ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ص ٢٣ (نسخة رقم ١٦٠٣) : وإن كانت .

(١٠) س : لكون .

والأدلة بما لا يحتاج التعريف والبيان إليه ، ثم يكون ما طوّلوا به[١] به مانعا من التعريف والبيان ، فيكونون[٢] مثل من يريد الحج[٣] من الشام فيذهب إلى الهند / [ليحج من هناك][٤] فينقطع[٥] [٣] عليه الطريق ، فلم[٦] يصل إلى مكة .

٣/١٥٠

وجوه الـرد على الآمدى .

وبيان ذلك بوجوه :

الأول .

أحدها : أن يقال[٧] : ما ذكره من الدليل على امتناع علل ومعلولات مجتمعة ، يتناول العلل والمعلولات مطلقاً ، سواء كانت متعاقبة ، أو لم تكن . وإذا كان دليل الامتناع يعم القسمين ، فلا حاجة إلى التقسيم[٨] ولكن زيادة هذا القسم كزيادة القسم فيما ذكره بعد ذلك ، حيث قال[٩] : « وإن كانت العلل والمعلولات معاً ، فالنظر إلى الجملة غير النظر إلى كل من الآحاد ، وحينئذ فالجملة إما أن تكون واجبة ، وإما أن تكون ممكنة » وهذا لا يحتاج إليه أيضا . فإنه قد ذكر أن الآحاد ممكنة مفتقرة إلى الواجب ، فبتقدير أن لا تكون الجملة زائدة على الآحاد يكون الأمر أقرب .

---

(١) ق : ما يطولون به .

(٢) ق ، ط : فيكون ، والكلمة غير ظاهرة فى (ص) .

(٣ - ٣) هكذا فى (س) أما العبارة فى : ص ، ض ، ط ، ق : « فيذهب من الشام إلى الهند وانقطع » وفى (هـ) : « فيذهب من الهند إلى الشام » وفى (ش) : فيذهب إلى الهند من الشام .

(٤) عبارة « ليحج من هناك » فى (س) فقط .

(٥) فينقطع : كذا فى (س) ، وفى سائر النسخ : وانقطع .

(٦) س : فلا

(٧) يقال : ساقطة من (ش) .

(٨) ش : القسم .

(٩) الكلام التالى ملخص الكلام الآمدى فى أبكار الأفكار حـ ١ ، ص ١٥١ - ١٥٢ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ص ٢٣ (نسخة رقم ١٦٠٣) وسبق ورود هذا الكلام كاملا فيما سبق ، ص ٩٠ .

وهو بعد هذا قد أورد أنه لا يلزم[١] من كون الأفراد ممكنة كون الجملة ممكنة ، وأجاب عن ذلك بأن هذا ساقط . وهذا السؤال والجواب كاف عن ذلك التطويل ، بزيادة قسم لا يُحتاج إليه . لكن هذا القسم – وإن لم يحتج إليه – فإنه لم يضره ، بخلاف ما ذكره من زيادة تعاقب العلل ، فإنه زيادة أفسد بها دليله ، مع استغناء الدليل عنها .

الثانى . وذلك [يظهر[٢]] **بالوجه الثانى** : وهو أنه قال[٣] : « لو كانت العلل والمعلولات متعاقبة فكل واحد منها حادث لا محالة »[٤] فيلزم أن تكون الأولى حادثة[٥] ، أو تكون كلها حادثة مسبوقة بالعدم ، وهذا قد استدل[٦] به طائفة من أهل الكلام على امتناع حوادث لا تتناهى .

١٥١/٣ وقد تقدم الاعتراض عليه ، وبُيِّن الفرق / بين ما هو حادث بالنوع وحادث بالشخص ، وأن ما كان لم تزل آحاده متعاقبة ، كان كل منها بمنزلة الآخر ، وكل منها مسبوق بالعدم ، وليس النوع[٧] مسبوقا بالعدم .

وقول القائل : « الأزلى لا يكون مسبوقا بالعدم »[٨] لفظ مجمل .

فإن أراد به[٩] أن الواحد الذى هو بعينه[١٠] أزلى لا يكون مسبوقاً

---

(١) س : أنه يلزم .

(٢) يظهر : زيادة من (س) .

(٣) ق : أن يقال .

(٤) هذا نص كلام الآمدى وسبق إيراده ، ص ٥٥ – ٥٦ .

(٥) س : للزم أن تكون الأولى حادثة ؛ ش : للزم أن تكون الأولى حادثا ، باقى النسخ : فيلزم أن يكون الأزلى حادثا . ولعل الصواب ما أثبته .

(٦) ش : يستدل

(٧) النوع : ساقطة من (ش) .

(٨) وهو الذى ذكره الآمدى . انظر ما سبق فى هذا الجزء ، ص ٥٦ .

(٩) س ، ص : أريد به .

(١٠) بعينه : ساقطة من (ش) .

بالعدم ، فهذا صحيح ، وليس الكلام فيه . وإن أراد أن[1] النوع الأزلى الأبدى ، الذى لم يزل ولا يزال ، لا يكون مسبوقاً بالعدم ، فهذا محل النزاع .

فقد صادر على المطلوب بتغيير العبارة وكأنه قال : لا يمكن دوام الحوادث ، كما لو قال : الأبدى لا يكون منقطعاً[2] ، وكل من أفراد[3] المستقبلات منقطع ، فلا تكون[4] المستقبلات أبدية .

فيقال : النوع [هو][5] الأبدى ، ليس كل واحد أبديا ، كذلك يقال فى الماضى ، وهذا الكلام قد بُسط فى غير هذا الموضع .

الثالث

الوجه الثالث : **أن يُقال** :هذه المقدمة فيها نزاع مشهور بين العقلاء ، ولعل أكثر الأمم من أهل الملل والفلاسفة ينازع فيها . وأما وجود علل ومعلولات لا نهاية لها ، فلم يتنازع[6] فيها أحد من العقلاء المعروفين[7] .

فلو قُدِّر أن تلك المقدمة المتنازع فيها صحيحة لكان تقدير المقدمة المجمع عليها بمقدمة متنازع فيها ، خلاف ما ينبغى فى التعليم والبيان والاستدلال ، لا سيما وليست أوضح منها ، ولا لها دليل يخصها ، فإنه ربما ذكرت المقدمة المتنازع فيها ، لاختصاصها بدليل أو وضوح ونحو ذلك ، وأما بدون ذلك فهو خلاف الصواب فى الاستدلال .

١٥٢/٣

(١) أن : ساقطة من (ط) ، (ش) .
(٢) س : الأبدى لا ينقطع .
(٣) ق : الأفراد .
(٤) ط : يكون .
(٥) هو : زيادة من (س) .
(٦) س : فلم ينازع .
(٧) س : أحد من العقلاء من المعروفين ؛ ش : أحد علمناه من المعروفين

الرابع . **الوجه الرابع** :أن الغزالى سلك مسلكاً فى تعجيز الفلاسفة عن إثبات الصانع ، بأن **قال**[١] : « دليلكم مبنى على نفى التناهى عن العلل والمعلولات » **قال**[١] : « وأنتم لا يمكنكم ذلك ، مع إثباتكم حوادث لا تتناهى ، فإن ما تذكرونه[٢] من دليل نفى النهاية فى العلل يلزم مثله فى الحوادث ، وما تذكرونه[٣] مما يسوِّغ وجود حوادث لا تتناهى يلزمكم نظيره فى العلل » .

وهذا الذى قاله وإن [كان قد][٤] استدركه من استدركه عليه ، لكن هو أجود مما فعله الآمدى ، فإن مقصوده إلزامهم أحد أمرين : إما عدم إثبات الواجب ، وإما الإقرار بحدوث العالم ، وبيِّنٌ أن إثبات الصانع معلوم بإثبات الحوادث ، وأن افتقار المحدَث إلى المحدِث أمر ضرورى . فهذا خير من أن يجعل إثبات الصانع موقوفاً على تقسيمها إلى التعاقب والاقتران ، وأن العلل المتعاقبة لا يمكن إبطالها إلا بالتسوية بين امتناع كون ١٥٣/٣ الحادث المعين دائماً لم يزل ، وكون نوع الحوادث دائماً لم يزل ، فإن هذا فيه من التطويل ووقف العلم بالصانع على مثل هذه المقدمة ما لا يخفى .

الخامس . **الوجه الخامس** :أن الدليل الذى ذكره غايته أن يثبت أن الحوادث[٥]

---

(١) لم أتمكن من العثور على هذين النصين فى « تهافت الفلاسفة » ولكنى وجدت كلاما للغزالى فيه نفس المعنى ، وهو قوله (تهافت الفلاسفة ، ص ١٥٦) : « فتبين أن من يجوز حوادث لا أول لها ، وهى صور العناصر الأربعة المتغيرات ، فلا يتمكن من إنكار علل لا أول لها » .

(٢) ض : فإن ما يذكرونه .

(٣) ض : وما يذكرونه .

(٤) ما بين المعقوفتين زيادة من (س) ، (ش) .

(٥) ش : أن الدليل غايته أن الحوادث .

لها ابتداء ، إذ لو كانت [١] العلل متعاقبة محدثة ، وللحوادث [٢] أول ، لزم أن يكون للحادث أول . وهذا غايته أن يكون[٣] بمنزلة إثبات [٤] حدوث العالم .

وهو وأمثاله مع كونهم يحتجون على حدوث العالم ، فلم يقولوا : إن المحدث لابد له من محدث ، كما هو قول الجمهور ، ولا أثبتوا ذلك بأن الحدوث مخصص [٥] بوقت دون وقت ، فيفتقر [٦] إلى مخصص ، كما فعله كثير من أهل الكلام ، بل ولا بأن الممكن يفتقر إلى المرجح لوجوده ، بل قالوا : المحدَث ممكن ، والممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا بمرجح ، ثم أوردوا جواز التسلسل فى العلل ، وأجابوا عن ذلك .

فإذا كان الجواب عن ذلك لا يتم إلا بإثبات حدوث العلل ، كان غايتهم أن يثبتوا افتقار الممكن إلى علة حادثة ، فهم بعد ذلك إن قالوا : والمحدَث لابد له من محدِث ، كانوا قد قالوا حقًّا ، لكن طوّلوا بذكر تقسيمات لا فائدة فيها بل تضعِّف الدليل ، وكانوا مستغنين عنها فى الأول . وإن لم يقولوا : والمحدَث لابد له من محدِث ، لم يكن ما ذكروه نافعاً ، فإن مجرد حدوث العلة ، إن لم يستلزم وجود المحدث ، لم يُثبت واجب الوجود .

---

(١) س : ولو كانت .

(٢) ق ، ص ، ط : وللحادث .

(٣) ض : أن تكون .

(٤) ش : غايته تميز إثبات .

(٥) ص ، ق : تخصيص ؛ ش ، ض ، ط : يخصص . والمثبت من (س)

(٦) فيفتقر : ساقطة من (ش) .

/فتبين أن ما سلكوه : إما أن لا يفيد ، أو يكون فيه من التطويل ١٥٤/٣ والتعقيد ما يضر ولا ينفع ، ومع هذا فمثل هذا التطويل والتعقيد ، قد يكون فيه منفعة لمن يسفسط ويعاند ، ولمن لا تنقاد نفسه إلا بمثل ذلك ، كما قد نبهنا عليه فى غير هذا الموضع .

ومضمون ما ذكروه[١] دَوْر فى الاستدلال ، فلا يكون استدلالاً صحيحا ، فإنه إذا قُدِّر علل ومعلولات متعاقبة وأُثبت امتناع ذلك ، لأن الحادث[٢] لا يكون أزليا ، لزم أن هذه العلل محدثة .

فيقال له : فلم لا يجوز أن يكون استناد الممكنات إلى علل محدثة ، فلابد أن يقول على طريقته : إن المحَدث ممكن ، والممكن يفتقر إلى علة ، وعلته لا تكون محدثة ، فيكون حقيقة كلامه : المحدَث يفتقر إلى محدِث ، لأن المحدَث يفتقر إلى محدِث ، إذ كان حقيقة ما يقوله : إن المحدث لابد له من علة لأنه ممكن[٣] فيفتقر إلى مرجح ، ومرجحه[٤] لا يكون محدَثاً ، لأن المحدث ممكن ، لابد له من[٥] علة .

[٦]وإن غيَّر العبارة ، فقال : هذا الممكن لابد له من علة[٦] والعلة لا تكون ممكنة ، لأن الممكن لابد له من علة - كان قد قال : الممكن له علة ، لأن الممكن له علة ، وكل ذلك إثبات الشىء بنفسه .

(١) ض : ما ذكره .
(٢) س : الحوادث ؛ ش : أن الحادث .
(٣) ش : من عله لا ممكن .
(٤) ش : إلى المرجح مرجحه .
(٥) من : ساقطة من (س) .
(٦ - ٦) : ساقط من (ض) .

والمقصود هنا أن ما ذكر من امتناع[١] التسلسل فى العلل ، يشمل ما إذا قدرت متعاقبة كما إذا قدرت مقترنة ، وأنه حينئذ يكون الاجتماع معلولاً للأفراد . وإذا كان كل من الأفراد[٢] ممكناً لا يوجد بنفسه والاجتماع / معلولا لها ، كان أولى أن يكون ممكنا لا يوجد بنفسه ، ولا يوجد ممكن بممكن[٣] لا موجد له ، فإن ما لم يُوجد نفسه[٤] أَوْلى أن لا يوجد غيره ، فإذا لم يكن فى[٥] الآحاد ما يوجد نفسه كان أَوْلى أن لا يوجد غيره ، لا الجملة ولا غيرها من الآحاد .

يبين هذا أن الممكن لا يوجد بنفسه بل لا يوجد إلا بغيره ، فإذا قُدِّر أن ثمَّ ممكنات موجودة ، سواء كانت عللا أو لم تكن ، وسواء كانت متناهية أو غير متناهية ، لم يكن فيها شىء وجد بنفسه ، فإذا كان المجموع لا يوجد إلا بها ، وليس فيها شىء موجود بنفسه ، [٦] لم يكن فى جميع ما ذكر ما يوجد بنفسه [٦] لا جملة ولا تفصيلا ، وإذا وجد ما لا يوجد بنفسه لم يوجد إلا بغيره .

ألا ترى أنه لو قال : الحوادث لا توجد بنفسها ، لم يكن فرق بين الحوادث التى لها نهاية والتى لا نهاية لها ، بل كل من الحوادث التى لا تتناهى لا يوجد بنفسه ، بل لابد له من محدث .

والذهن إذا قدَّر ممكنات محصورة ، ومحدثات محصورة ، ليس لها

---

(١) امتناع : ساقطة من (ش) .

(٢) ض : من أفراده .

(٣) بممكن : ساقط من (ش) .

(٤) س ، ص ، ض ، هـ : بنفسه .

(٥) فى : ساقطة من (ش) .

(٦ - ٦) ساقطة من (س) .

محدث ولا مبدع ، عَلم امتناع ذلك ، فإذا قدرها لا تتناهى ، لم تكن هذه الحال توجب استغناءها عن المحدِث المبدِع [١] ، وتجعلها [٢] غنية عن مبدع خارج عنها ، بل كلما كثر ذلك كان أَوْلى بالحاجة إلى المبدع ، فما لا يوجد بنفسه إذا ضُم إليه ما لا يوجد بنفسه مرات متناهية أو غير متناهية ، كان ذلك مثل ضم المعدومات بعضها إلى بعض ، وذلك / لا يغنى عنها شيئاً ، [٣] بل المعدومات لا تفتقر حال عدمها إلى فاعل ، وأما هذه التى لا بد لها من فاعل ، إذا كثرت ، كان احتياجها إلى الفاعل أوكد وأقوى ، وتسلسل الممكنات لا يخرجها عن طبيعة الإمكان الموجب لفقرها إلى المبدع ، كما أن طبيعة الحدوث لا تخرج المحدثات عن طبيعة الحدوث الموجبة لفقرها إلى الفاعل . ٣/١٥٦

ومن جوَّز تسلسل الحوادث ، وقال : كل منها حادث والنوع ليس بحادث ، لا يمكنه أن يقول : كل من الممكنات ممكن ، والجملة ليست ممكنة ، كما لا يمكنه أن يقول : كل من الموجودات [٤] موجود ، والجملة ليست موجودة ، ولا يقول : كل من الممتنعات ممتنع ، والجملة ليست ممتنعة ، بل الامتناع لجملة الممتنعات أَوْلى منه لآحادها ، وكذلك الإمكان لجملة الممكنات أَوْلى منه لآحادها ، والفقر إلى الصانع الذى يستلزمه الإمكان لجملة الممكنات أَوْلى منه لآحادها ، وأما الوجود لجملة الموجودات فليس هو أولى منه [٥] لآحادها .

---

(١) س : والمبدع ،ض : بالمبدع .

(٢) ص ، ض ، ط : ويجعلها .

(٣) س : شئ ما .

(٤) س : الموجود .

(٥) منه : ساقطة من (ش) .

وإن قيل :هو واجب [١] للجملة ، وذلك أن جملة الموجودات موقوفة على وجود كل منها ، بخلاف وجود الواحد منها ، فإنها لا تتوقف [٢] على وجود الجملة . وأما الممتنعات فامتناع جملتها ليس موقوفا على امتناع كل منها ، بل كل منها ممتنع لذاته ، فامتناع الجملة لذاتها أولى وأحرى ، اللهم إلا أن يكون الامتناع مشروطاً بأفرادها [٣] ، كالمتلازمين اللذين يمتنع وجود / أحدهما [٤] دون الآخر ، ولا يمتنع اجتماعهما . ١٥٧/٣

وكذلك الممكنات إذا كان كلٌ منها [٥] ممكنا لذاته بحيث يفتقر إلى الفاعل ولا يُوجد بنفسه ، فليس إمكان كل منها [٦] مشروطا بالآخر ولا معلقاً به ، ولا لإمكان هذا تأثير فى إمكان هذا ، كما فى الامتناع ، بخلاف الموجودات ، فإنه قد يكون وجود أحد الأمرين إما مشروطا [٧] وإما علة للآخر . بخلاف ما إذا قدر موجودات واجبة بأنفسها ، فإنه حينئذ لا يكون وجود بعضها موقوفاً على وجود البعض ، وأما ما هو ممكن بنفسه أو ممتنع بنفسه ، فليس إمكانه وامتناعه مشروطاً بغيره ، بل نفس تصور حقيقتة يوجب [٨] العلم بامتناعه وإمكانه .

وحينئذ فكلما كثر أفراد هذه الحقيقة كان العلم بامتناعها أو إمكانها

(١) ش :لآحادها بل هو واجب .

(٢) ش ، ص ، ض ، ط ، ق : فإنه لا يتوقف .

(٣) س ، ط ، هـ : بانفرادها . ومكتوب فى هامش (ط) : ظ بانفرادها . وفى هامش (هـ) : ظ : بأفرادها . وفى (ش) بياض مكان الكلمة .

(٤) أحدهما : ساقطة من (ش) .

(٥) ش : وكذلك الممكنات أو كل منها .

(٦) ط : منهما .

(٧) ش ، ص ، ض ، ط ،هـ : شرطا . والمثبت من (س) ، (ق) .

(٨) ص ، ض ، ط ، ق : توجب .

أكثر ، والعلم بامتناع الجملة أو إمكانها أَوْلى وأحرى ، ولو قدَّرنا واجبات بأنفسها غنية عن الغير ، بحيث لا يكون بعضها شرطاً فى البعض ، لكانت الجملة واجبة ، ولم يكن وجوبها بدون وجوب الآحاد ، وامتنع أن يُقال : الجملة ممتنعة أو ممكنة مع وجوب كل من الآحاد بنفسه وجوبا لا يقف فيه على غيره .

فتبين أنه إذا كان من الأمور ما هو ممكن فى نفسه ، لا يقف إمكانه على غيره ، ومعنى إمكانه أنه لا يستحق بنفسه وجوداً ويمتنع وجوده بنفسه ، وهو بالنظر إلى نفسه فقير محض ، أى الفقر الذاتى الذى يمتنع معه غناه بنفسه ، وسواء قلنا : إن / عدمه لا يفتقر إلى مرجح ، أو قلنا : إن عدمه لعدم المرجح ، وقدَّرنا عدم المرجح ، فهو فى الموضعين لا يستحق إلا العدم ، لا يستحق وجودا أصلاً . ١٥٨/٣

فكثرة مثل هذا ، وتقدير ما لا يتناهى من هذا الضرب ، لا يقتضى حصول(١ وجود له ، أو غنى فى وجوده عن غيره ، ولا ١) وجود بعض هذه الأمور ببعض ، فإن كثرة هذه الأمور التى لا تستحق إلا العدم توجب كثرة استحقاقها للعدم ، وكثرة افتقارها إلى موجد يكون موجوداً بنفسه .

فإذا قدر أمور لا نهاية لها ، ليس فيها شيئ يستحق[2] الوجود ، كان قول القائل : إن بعضها يوجد بعضاً ، فى غاية[3] الجهل . فإن ما لا يستحق فى نفسه[4] أن يكون موجودا ، كيف[5] يستحق أن يكون موجداً

(١ - ١) ساقط من (ش) .

(٢) ش : من يستحق .

(٣) س : يوجد بعضها فى غائل

(٤) فى نفسه : ساقطة من (س) .

(٥) س : فكيف .

لغيره ، وكيف يكون وجوده بوجود ما هو مساوٍ له فى أنه لا يستحق الوجود .

يبين هذا أنه إذا كان هذا لا يستحق الوجود ، وهذا لا يستحق الوجود ، لم يكن جعل هذا علة والآخر معلولا بأولى من العكس ، فإن شرط الفاعل أن يكون موجوداً ، فإذا[١] لم يكن موجودا امتنع أن يكون فاعلا ، وكل منهما لا يستحق أن يكون موجودا ، فلا يكون فاعلا

وإذا قال : إن أحد[٢] هذين وجد بالآخر ، فهذا إنما يُعقل إذا كان الآخر موجودا ، وذاك الآخر لا يكون موجوداً بنفسه ، لا يكون موجوداً إلا بغيره ، وذلك الغير الذى يفتقر إليه الممكن ، ليس هو أىّ غير كان ، بل لابد من غير يحصل به وجوده ،/ووجوده[٣] بحيث يستغنى به عمَّا سواه ، فذلك الغير الذى يفتقر إليه الممكن ، من شرطه أن يكون مستقلا بإبداع الممكن ، لا يحتاج إلى غيره بوجه من الوجوه . فمتى قدر أنه محتاج[٤] إلى غيره ، كان الممكن محتاجا إلى هذا الغير وإلى هذا الغير ، فلا يحصل وجوده بأحد الغيرين ، بل لابد منهما ، وكذلك لو قدر من الأغيار ما يقدر ، فلابد أن يكون ما يفتقر إليه الممكن غير محتاج إلى غيره بوجه من الوجوه ، وليس فى الممكنات ما هو بهذا الشرط ، بل كل منها يحتاج[٥] الى غيره ، فلو قدر أن الممكن يوجد بممكن إلى نهاية أو غير نهاية ، والجملة

١٥٩/٣

(١) س ، ش : فإن .
(٢) س : إحدى .
(٣) ووجوده : زيادة من (س) فقط .
(٤) س ، ش : يحتاج .
(٥) س ، ص ، ض ، هـ : محتاج .

الممكنة توجد بالأفراد ، لكان الغير الذى يفتقر إليه الممكن محتاجا إلى غيره ، مع أن كلا من المحتاجَيْن لا يغنى عن نفسه شيئاً أصلا ألبتة .

يزيد هذا إيضاحاً أن الممكن مع عدم المقتضى التام يكون ممتنعا لا ممكنا ، وأعنى بالمقتضى التام الذى يلزم من وجوده وجود المقتضى ، لكن يكون ممتنعا لغيره ، فإذا كان كلٌ من الممكنات له علة ممكنة ، والعلة الممكنة ليست مقتضيا تاما ، فإنها لا توجد إلا بغيرها ، إذ الممكن مفتقر إلى غيره ، فوجوده مجرداً عن مقتضيه ممتنع ، فضلا عن أن يكون مقتضياً لغيره ، فإذا لم يكن مع شىء من الممكنات مقتضٍ تام ، كان كل منها ممتنعا ، وتقدير ممتنعات لا نهاية لها يوجب قوة امتناعها ، ويمتنع مع ذلك أن تكون جملتها ممكنة ، فضلا عن أن تكون واجبة./ فتبين بذلك أن ١٦٠/٣ جملة العلل[1] الممكنات التى لا تتناهى جملة ممتنعة ، فامتنع أن يُقال : هى موجودة معلولة للأفراد ، لأن الممتنع لا يكون موجوداً لا معلولاً ولا غير معلول .

يبين[2] ذلك أن تقدير معلول لا علة له ممتنع ، والممكن الموجود معلول لغيره ، فإذا قُدِّر علل ممكنة لا تتناهى كان كل منها معلولا فقد قدر معلولات لا تتناهى . ومن المعلوم بالضرورة أن وجود معلولات لا تتناهى لا يقتضى استغناءها عن العلة . وإذا قيل : إن الجملة معلولة للآحاد فقد ضُم معلول إلى معلولات لا تتناهى ، وذلك لا يقتضى استغناءها عن العلة.

---

(١) العلل : ساقطة من (ص) .

(٢) ض : يتبين .

فتبين أن من توهم كون العلل الممكنة التى لا تتناهى ، التى[١] هى معلولات[١] لا تتناهى ، يمكن أن يكون لها معلول[٢] لا يتناهى ، فإنما[٣] قدر ثبوت معلولات لا تتناهى ليس فيها علة . وإذا كانت المعلولات[٤] المتناهية لابد لها من علة ، فالمعلولات التى لا تتناهى أولى بذلك ، فإن طبيعة[٥] المعلول تستلزم الافتقار إلى العلة ، وهذا يظهر باعتبار المعانى التى يُوصف بها الممكن ، فإنه معلول مفتقر مبدَع مصنوع مدَّبَر مفعول[٦] ، لا يوجد بنفسه ، لا يستحق الوجود ، فإذا قدِّر واحدٌ من هذا النوع كان ذلك مستلزما لعلته وموجبه[٧] وصانعه وفاعلهُ ومَبدعه ، وإذا قُدِّر اثنان كان الاستلزام أعظم ، [وإذا قدِّر مالا يتناهى كان الاستلزام أعظم][٨] فإنه[٩] إذا (* كان الواحد منها بدون الواجب ممتنعا[١٠] فالاثنان ممتنع وممتنع ، وتقدير / مالا يتناهى من هذا تقدير ممتنعات لا تتناهى . ٣/١٦١

وإن قيل : إن وجود الواحد منها يستلزم وجود الواجب فتقدير[١١]

(١ – ١)ساقط من (ش) .

(٢) ط : معلولات .

(٣) س : فإذا .

(٤) س : وإذا كانت من المعلولات .

(٥) يوجد اضطراب فى ترتيب الأوراق فى نسخة (ط) إذ أن الصفحة التى تبدأ بعبارة « فإن طبيعة . . الخ » توجد فى (ص ٤١) بدلاً من أن تكون فى مكانها الأصلى فى ص ٣٣ .

(٦) ط ، ص : مفصول ، وهو تحريف .

(٧) وموجبه : ساقطة من (س) .

(٨) ما بين المعقوفتين ساقط من (ق) ، (ص) ، (ط) .

(٩) س : لأنه .

(* – *) مابين النجمتين بمقدار سبعة سطور ساقط من (ش) .

(١٠) س ، ص ، ض ، ط : ممتنع .

(١١) ض : فبتقدير .

اثنين أولى ان يستلزم وجود[١] الصانع ، ولو أمكن وجود مالا يتناهى من العلل الممكنة كان ذلك أعظم فى امتناعها ، فكيف بما يتناهى ، كما يقدِّر من يقدر أن العقل الأول أبدع [٢] الثانى ، والثانى أبدع[٢] الثالث ، وفلكه إلى العاشر المبدع لما تحت الفلك[*]) ، وإذا قُدِّر ما لا يتناهى كان الاستلزام أعظم[٣] .

فتبين [٤] أنه كلما كثرت الممكنات وتسلسلت كان ذلك أعظم[٤] فى دلالتها على ثبوت الواجب واستلزامها له ، والإنسان قد يتوهم إذا فرض علل هى معلولات لا تتناهى[٥] ،[٦] وتوهم أن العلة تكون وحدها مؤثرة فى المعلول أو مقتضية له أو موجبة فهذا ممتنع ، فإن العلة إذا كانت معلولة [٦] لزم[٧] أنها لا تقوم بنفسها بل تفتقر إلى غيرها ، فالمعلول المفتقر إليها مفتقر إلى [علة][٨] علتها التى هى مفتقرة إليه[٩] ، فيكون معلولها كما أنه مفتقر إليها فهو مفتقر إلى كل ما هى مفتقرة إليه ، فإذا قُدِّر من ذلك مالا يتناهى قُدِّر أنه محتاج إلى أمور لا تتناهى ، وليس فيها ما هو موجود بنفسه ولا غنى عن غيره .

---

(١) س : ثبوت .

(٢ - ٢) : ساقط من (س) .

(٣) أعظم : ساقطة من (ط) .

(٤ - ٤) : ساقط من (ص) .

(٥) بعد كلمة معلولات توجد إشارة فى (س) إلى الهامش حيث كتبت عبارة : لا تتناهى وقدر تناهيها . ثم توجد كلمة غير واضحة .

(٦ - ٦) : ساقط من (س) ، (ش) .

(٧) لزم : ساقطة من (ض) .

(٨) علة : زيادة فى (س) ، (ش) .

(٩) إليه : كذا فى (س) ، (ش) . وفى سائر النسخ : إليها .

١٦٢/٣ ومن المعلوم أنه كلما كثرت الامور المشروطة / فى وجود الموجود كان وجوده موقوفا عليها كلها ، وكان أبعد عن الوجود من الموجود الذى لا يتوقف [وجوده][1] إلا على بعض تلك الأمور ، فإذا كان الممكن لا يوجد بعلة واحدة ممكنة ، بل يمتنع وجوده بها ، فإذا كثرت العلل الممكنة التى يتوقف وحوده عليها ، كان وجوده أعظم فى الامتناع ، وأبعد عن الجواز ، وإذا كانت الممكنات قد وُجدت فقد وجد قطعا مقتض لها مستغنٍ عن غيره ، وكلما تدبر المتدبر هذه المعانى ازداد لها تبيناً[2] ، وعلم أن[3] كل ما يُقدَّر وجوده من الممكنات فإنه دالٌ على الواجب الغنىِّ بنفسه عن كل ممكن مباين له .

ومن العجب أن هؤلاء يذكرون فى إثبات واجب الوجود من الشبهات ما يذكرون ، وإن كانوا يجيبون عنها . ثم [إذا][4] أخذوا وجوده إما مبرهنا وإما مسلما ، وصفوه[5] من الصفات السلبية بأمور لم يدل عليها مادل على وجوده ، بل يصفونه بما يمتنع[6] معه وجوده ، حتى يُعلم أن ما وصفوا به واجب الوجود[7] لا يكون إلا ممتنع الوجود[7] ، كما قد بسط فى غير هذا الموضع ، ولا يذكرون من القوادح المعارضة لتلك السلوب بعض ما يذكرونه فى إثبات وجوده وإن توهموا بطلانها ، مع أن تلك المعارضات

---

(١) وجوده : ساقطة من (ق) فقط .

(٢) ق ، ص : ازداد لها يقينا ؛ ط : ازداد يقينا .

(٣) س : أنه .

(٤) إذا : ساقطة من (ق) . وفى (س) : إذا ثم .

(٥) ق (فقط) : ووصفوه .

(٦) س : بما امتنع .

(٧ - ٧) : ساقط من (ص) .

هى صحيحة قادحة فيما يُنفى صفاته ، بل الشيطان يلقى إليهم من الشبهات القادحة فى الحق ما لو حصل لهم[١] نظير من الأمور القادحة / فى الباطل لما اعتقدوه . ١٦٣/٣

فهذا كله إذا أُريد بالجملة الاجتماع المغاير لكل واحد واحد ، وإن أُريد بها كل واحد واحد كان الأمر أظهر وأبين ، فإن كل واحد واحد ممكن مفتقر إلى الفاعل ، فإذا لم يكن هناك جملة غير الآحاد امتنع أن يكون هناك غير الآحاد الممكنة مما يوصف بوجوب أو إمكان .

وإن أُريد بالجملة مجموع الأمرين : الآحاد والاجتماع،كان الاجتماع جزءاً من أجزاء المجموع ، فيكون هناك أجزاء متعاقبة ، وجزء هو الاجتماع ، وهذا الجزء يمتنع أن يكون واجباً بنفسه لأنه مفتقر[٢] إلى الممكنات ، ولأنه عرضٌ قائم بغيره ، وأحسن أحواله أن يكون كالتأليف مع المؤلَّف ، فإذا كان المؤلَّف ممكنا بنفسه فتأليفه أولى ، بل قد يُقال : ليس للجملة هنا أمر وجودى مغاير للأفراد المتعاقبة ، وإنما لها أمر نسبى اعتبارى ، كالنسبة التى بين[٣] أفراد العشرة ، وهذا وغيره ممايبين امتناع وجوبها بنفسها ، فيبقى[٤] هذا الجزء ممكناً بنفسه فقيرا[٥] إلى غيره كسائر الأجزاء ، فيكون حينئذ هناك ممكنات كل منها محتاج إلى الموجد ، فيحتاج كل منها إلى الموجد ، والجملة هنا داخل[٦] فى قولنا : كل منها ، فإنه جزء من هذا الكل .

---

(١) لهم : ساقطة من (ض) .

(٢) س : يفتقر .

(٣) ض : من.

(٤) س : فبقى .

(٥) س : مفتقراً .

(٦) داخل : كذا فى جميع النسخ .

فتبين أنه كيفما[1] أُدير[2] الأمر ليس فى الممكنات المتعاقبة لا واجب بنفسه ولا بغيره،إلا أن يكون هناك واجب بنفسه خارج عن الممكنات إذا كان كل فرد فرد ممكنا[3] ، والاجتماع أيضا ممكن بطريق / الأَوْلى ، والأمران ممكنان بطريق الأَوْلى والأحرى ، وكل من الأفراد مستغنٍ عن الهيئة الاجتماعية فإنه موجود بدونها ، وما احتاج إلى الممكن المستغنى عنه كان أحق بالإمكان . ١٦٤/٣

وإيضاح ذلك أنه إذا قُدِّر كل موجود معلول مفعول مفتقر . وليس فى الوجود إلا ما هو كذلك ، كما إذا قُدِّر أن الممكنات ليس لها مقتضٍ واجبٌ بنفسه ، فإنه يكون الأمر كذلك ، وإن لم يجعل بعضها معلولاً لبعض . فهذا التقدير يقتضى أن لا يوجد شىء منها ، لأنها لا توجد بأنفسها . إذ التقدير كذلك ، ومالم يكن موجودا بنفسه فهو أولى أن لا يُوجد غيره . فلا يكون شىء منها موجودا بنفسه ولا موجودا بغيره . ومعلوم أن الموجود إما موجود بنفسه ، وإما موجود بغيره ، فإذا قُدِّر أنها موجودة ، وقُدِّر مع ذلك أنها لا موجودة بأنفسها ، ولا بموجد أوجدها لزم الجمع بين النقيضين ، ولو قُدِّر تسلسلها ، فتسلسلها لا يوجب أن يكون شىء منها موجوداً بنفسه[4] ، فلا يقتضى أن يكون موجدا لغيره ، والمعدوم لا يوجد غيره ، فإذا لم يكن فيها ما هو موجود بنفسه لم يكن فيها ما هو

(١) ق : كيف .

(٢) س : ادّبر .

(٣) ممكنا : كذا فى (ق) فقط . وفى سائر النسخ : ممكن .

(٤) ض : أن يكون كل شئ منها موجودا بنفسه ؛ س : أن يكون لكل منها موجود بنفسه (وعلى كلمة لكل علامة شطب) .

موجد لغيره ، وهذا أعظم امتناعا من تقدير أفعالٍ لا فاعل لها ، وحوادث[(١)] لا محدث لها ، فإن تلك يكون التقدير فيها أنها وُجدت بأنفسها ، [والتقدير هنا أنها لم توجد بأنفسها][(٢)] ولا هناك ماهو موجود بنفسه يوجدها ، ولا هناك غير موجود يوجدها ، وإنما التقدير /[(٣)] ١٦٥/٣ معلولات مفتقرات ، والمعلول من حيث هو معلول ، والمفتقر من حيث هو مفتقر ليس فيه مايقتضى وجوده ، وإذا لم يكن لها وجود ، ولا لمقتضيها وجود ، لزم انتفاء الوجود عنها كلها ، وهذا مع كونها موجودة جمعٌ بين النقيضين .

وهذا كلام محقق وتنبيه[(٤)] للإنسان بأن يعلم أن مجرد تقدير معلولاتٍ ممكنة لا هى موجودة بنفسها ولا فيها علة موجودة بنفسها لا يقتضى وجود ذلك فى الخارج ، فليس[(٥)] كل ما قدرته الأذهان أمكن وجوده فى الأعيان ، لا سيما مع سلب الوجود عنها من نفسها ومن موجد[(٦)] يوجدها . وإذا قُدِّر أن المعلول الممكن له علة ممكنة فهى أيضا معدومة من تلقاء نفسها ، كما هى معدوم من تلقاء نفسه ، فليس فيما قُدِّر قط شىء موجود ، فمن أين يحصل لها الوجود ؟

---

(١) س : ومحدثات .
(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من (ق) فقط .
(٣) التقدير : كذا فى (س) ، وفى سائر النسخ : المقدر .
(٤) س : وتبيينه .
(٥) س : فليست .
(٦) موجد : كذا فى (س) ، وفى سائر النسخ : موجود .

(فصل[١])

اعتراض الأبهرى على حجة قطع التسلسل فى العلل.

وقد أورد الأبهرى ومن اتبعه على هذه الحجة المذكورة لقطع التسلسل فى العلل اعتراضا زعم أنه يبّين ضعفها ، فقال فى كلامه على ملخص الرازى وغيره : « قول القائل : مجموع تلك[٢] العلل الممكنة يحتاج إلى كل واحد منها[٣] الخ .قلنا : لم لا يجوز أن يكون المؤثر فى ذلك المجموع واحداً منها ؟ أما قوله بأن ذلك لا يكون علة لنفسه ولا لما قبله فلا يكون علة للمجموع . قلنا : لا نسلم وإنما يلزم أن لو كان علة المجموع[٤] علة لكل واحد من أجزائه فلم قلتم إنه كذلك ، وهذا لأن الشىء / جاز أن يكون علة للمجموع من حيث هو مجموع فلا يكون[٥] علة لكل واحد من أجزائه ، فإن الواجب لذاته علة لمجموع الموجودات وليس علة لكل واحد من أجزائه لاستحالة كونه علة لنفسه ، لا يقال بأن[٦] مجموع تلك العلل المتسلسلة ممكن وكل ممكن فهو مفتقر إلى علة خارجية ، فذلك المجموع افتقر إلى علة خارجية عنه لأنا نقول : لا نسلم أن كل ممكن فهو محتاج إلى علة خارجية عنه ، فإن المجموع المركب من الواجب والممكن ممكن لافتقاره إلى الممكن ، وليس مفتقرا إلى علة خارجية عنه ،لا يقال بأن المجموع المركب من آحاد كل واحد منها ممكن محتاج إلى علة خارجية لأنا

١٦٦/٣

---

(١) الكلام التالى بعد كلمة (فصل) موجود فى نسختى (س) ، (ض) فى غير موضعه الصحيح إذ جاء بعد هذا الموضع بحوالى صفحتين فى (س) وحوالى صفحة فى (ض) .

(٢) س : هذه ؛ ض : تلك هذه .

(٣) س : تحتاج كل منها إلى .

(٤) س ، ش : علة للمجموع .

(٥) فلا يكون : كذا فى (س) ، (ش) وفى سائر النسخ : ولا يكون .

(٦) س ، ش : فإن .

نقول . لا نسلم ، وإنما يكون كذلك أن لو لم يكن كل واحد منها معلولا لآخر[١] إلى غير النهاية . لا يقال : إن جملة ما يفتقر إليه المجموع إما أن يكون نفس المجموع أو داخلا فيه أو خارجا عنه . والأول محال وإلا لكان الشئ علة نفسه[٢] والثانى محال ، وإلا لكان بعض الأجزاء كافياً فى المجموع . والثالث حق . قلنا : إن أردتم بجملة ما يفتقر إليه المجموع جملة الأمور التى يصدق[٣] على كل واحد منها أنه مفتقر إليه ، فلم قلتم بأنه لا يجوز أن يكون هو نفس المجموع ، والذى يدل عليه أن جملة الأمور التى يفتقر إليها الواجب والممكن ليس داخلاً فى المجموع لتوقفه[٤] على كل جزء منه ولا خارجا عنه ، فهو نفس المجموع. وإن أردتم / العلة الفاعلية فلم قلتم ١٦٧/٣ إنه يلزم أن يكون بعض الأجزاء كافيا فى المجموع . وإذا كان المجموع[٥] ممكناً فى نفسه[٦] فهو مفتقر إلى غيره ، فما يفتقر إليه المجموع إما أن يكون هو المجموع أو داخلاً فيه أو خارجا منه . والأول محال ، وإلا لكان الشئ علة لنفسه . والثانى محال وإلا لكان بعض الأجزاء كافياً فى المجموع ، لأن المجموع إذا كان ممكنا وإنما يفتقر إلى البعض، لزم أن يكون البعض هو المقتضى للمجموع ، فيلزم أن يكون مقتضياً لنفسه ولعلته[٧] ، وإن كان ما

---

(١) س ، ش ، ض : للآخر.

(٢) س ، ش : علة لنفسه .

(٣) س ، ض : تصدق .

(٤) س : لتوقعه .

(٥) وإذا كان المجموع . . . من هنا ساقط من (ش) إلى ص ٢١٦ بمقدار ٥ صفحات حتى عبارة « وهذا الاعتراض فاسدا جداً » . وبيان فساده . . .

(٦) س ، ض : بنفسه .

(٧) س : وللعلة .

يفتقر إليه المجموع خارجاً عن المجموع فهو المطلوب . وهذا التحرير يوجب أن يكون البعض علة فاعلة للمجموع ، والعلة الفاعلة كافية للمجموع .

وقوله[1] : « إن أردتم بجملة ما يفتقر إليه المجموع جملة الأمور التى يصدق على كل واحدٍ منها[2] أنه مفتقر إليه ، فلم قلتم بأنه لا يجوز أن يكون هو نفس المجموع » .

الرد على الأبهرى من وجوه .

فيقال له : لأن المجموع إن لم يكن زائدا على تلك الأمور التى كل منها معلول فليس هنا مجموع غير المعلولات ، والمعلولات التى لا يوجد شئ منها بنفسه ، بل لا بد له من موجدٍ موجود إذا لم يكن فيها موجد موجود ، وامتنع[3] أن يكون مجموعها حاصلا بمجموعها ، وإن كان المجموع[4] معلولا لها فهو أولى بالافتقار ، وهذا أمر[5] معلوم بالضرورة ، وما قدح[6] فيه كان قدحا فى الضروريات فلا يسمع .

١٦٨/٣

الوجه الثالث .

/ **الوجه الثالث** :[7] الجواب عن معارضته وهو قوله : « إن جملة الأمور التى يتوقف عليها الواجب والممكن ليس داخلا فى المجموع لتوقفه على [كل][8] جزء منه ولا خارجا عنه فهو نفس المجموع » . وملخص هذا الكلام أن مجموع الموجودات ليس متوقفا على بعض الأجزاء لتوقفه على الجميع ، ولا متوقفا على ما خرج عن المجموع ، فالمجموع متوقف على المجموع .

(١) س : فقوله .

(٢) ض : تصدق على كل منها .

(٣) وامتنع : كذا فى (س) ، وفى سائر النسخ : امتنع .

(٤) س : وإذا لم يكن المجموع ؛ ض : إن كان المجموع .

(٥) أمر : ساقطة من (ض) . (٦) س : يقدح .

(٧) الوجه الثالث : كذا ، ولم يظهر فى كلام ابن تيمية السابق وجهان قبله .

(٨) كل : ساقطة من (ق) فقط .

فيقال له : هذا يناقض ما ذكرتم أولاً من أن المؤثر فى مجموع الموجودات واحد منها ، وزعمت أن هذا معارضة لقولهم : مجموع الممكنات لا يجوز أن يكون المؤثر فيها واحدا ، وإذا كان هذا يناقض ذاك فإما أن تقول : المؤثر فى المجموع جزؤه أو المؤثر فيه هو[1] المجموع . فإن قلت : إنه جزؤه بطل هذا الاعتراض وسلم هذا الدليل الدال على امتناع معلولات ممكنة ليس لها علة واجبة ، وبذلك يحصل المقصود من إثبات واجب الوجود . وإن قلت : إن[2] المؤثر هو المجموع بطل اعتراضك على ذلك الدليل ، وسلم ذلك الدليل عن المعارضة ، فحصل به المقصود .

الوجه الرابع .

الوجه الرابع : **أن يُقال** : قولك : « جملة الأمور أو مجموع الأمور الذى يفتقر إليه الواجب والممكن ليس داخلا فى المجموع » يتضمن أن مجموع الموجودات يفتقر[3] إلى أمر من الأمور ، وأنت لم تذكر على ذلك دليلا ، فلم قلت : إن مجموع الموجودات يفتقر[4] إلى أمر ، وأولئك إنما / ادعوا أن مجموع الممكنات يفتقر[4] إلى أمر [من الأمور][5] وهذا معلوم بأدلة متعددة ، بل بالضرورة ، وما ذكرته ليس بمعلوم[6] .

١٦٩/٣

الوجه الخامس .

الوجه الخامس[7] : **أن يُقال** : مجموع الموجود[8] المتضمن للواجب

---

(١) هو : ساقطة من (س) .

(٢) إن : ساقطة من (س) .

(٣) س : أن مجموع الوجود ليس يفتقر .

(٤) س : تفتقر . (٥) من الأمور : زيادة فى (س)

(٦) س : ليس معلوما .

(٧) الوجه الخامس : كذا فى (ق) ، وفى سائر النسخ : الخامس .

(٨) س : الوجود .

لا يقبل العدم ، وما لا يقبل العدم فليس بممكن ، وما ليس بممكن فهو واجب ، فالمجموع حينئذ واجب ، وما كان واجباً لم يفتقر إلى أمر من الأمور . وقولك : إن المجموع مفتقر إلى المجموع هو معنى قول القائل : إنه واجب بنفسه ، فإن الواجب بنفسه لا يستغنى عن نفسه ، بل لا بد له من نفسه ، وإذا كنت قد أقررت أنه واجب بنفسه بطل قولك : إنه يفتقر[١] إلى أمر . وهذا بخلاف[٢] مجموع[٣] العلل الممكنة ، فإنه لا يمكن أن يكون واجباً بنفسه لأنه ليس فيها ما هو موجود بنفسه ، وإذا لم يكن فى المجموع[٤] ما هو موجود بنفسه كان امتناع المجموع أن يكون واجباً بنفسه أَوْلى وأحرى .

وهذا السؤال الذى أورده هذا من جنس السؤال الذى أورده الآمدى ، بل هو هو ، ولعل أحدهما أخذه من الآخر ، وهو أن تكون الجملة مترجحة بالآحاد ، وكل منها مترجح بالآخر إلى غير نهاية ، وأجاب عنه الآمدى فى أحد كتابيه[٥] ، وقال فى الآخر : إنه لا يعرف عنه جوابا ، وذكر عن قوم أنهم قالوا : المجموع واجب بنفسه بهذا الاعتبار ، واستفسط[٦] هذا الاعتراض .

ومقصود الجميع أن مجموع المعلولات التى لا تتناهى لا تفتقر إلى شىء غير آحادها المتعاقبة / وفساد هذا معلوم بالاضطرار بعد جودة التصور ٣/١٧٠ وإنما أُشكل على من أشكل لعدم التصور التام ، فإنه إذا قال القائل : علل

(١) س : مفتقر.
(٢) ض : يخالف.
(٣) مجموع : ساقطة من (س).
(٤) س : وإن لم يكن المجموع ؛ ض : إذا لم يكن فى المجموع.
(٥) ض : فى آخر كتابه.
(٦) س : واستقسط والمقصود أنه عد هذا الاعتراض من قبيل السفسطه.

لا تتناهى ، أو ممكنات لا تتناهى : كل منها مترجح أو معلول بالآخر ، توهم الذهن أن هذا يتضمن تقدير موجوداتٍ فى الخارج ، كل منها معلول الموجود الآخر ، [1] وأن الأمر هكذا إلى غير نهاية .

ولهذا أراد طائفة أن يبطلوا هذا التسلسل بجنس ما يبطلون به الآثار التى لا تتناهى ، كالحركات التى لا تتناهى ، وهذا غلط ، فإن المُقَدَّر هو أمور ليس فيها ما يوجد[2] بنفسه بل لا يوجد[2] إلا بعلةٍ مباينة له[3] موجودة ، وكلها بهذه المثابة إلى غير نهاية .

وهذا فى الحقيقة تقدير معدومات بعضها علة لبعض فى وجوده إلى غير نهاية من غير أن يوجد شىء منها . وكما أن المعدوم إذا قُدِّر أنه معلل بعلل معدومة إلى غير نهاية ، مع أنه لم يوجد ولم يوجد شىء منها كان باطلا، وإن قُدِّر وجوده مع ذلك كان [4] جمعاً بين النقيضين . وإذا كان تقدير معلول معدوم بعلةٍ معدومة تقتضى[5] وجوده ولم يوجد ممتنع [6] فى بديهة العقل من جهة أنه لم يوجد ومن جهة أن علته ليست موجودة ، فكثرة هذه العلل أولى بالامتناع،وتسلسلها إلى غير نهاية أعظم وأعظم فى الامتناع ، فكذلك إذا قُدِّر ما هو معلول ممكن لا يوجد إلا بموجد يوجده،وقُدِّر أنه ليس هناك موجود يوجده[7] ، فإن وجوده يكون ممتنعاً ، فإن قُدِّر موجوداً كان

---

(١) س : معلول الوجود للآخر .

(٢ - ٢) : ساقط من (س)

(٣) ق (فقط) : لها .

(٤) كان : ساقطة من (س) .

(٥) س : نقيض .

(٦) ق (فقط) : ممتنعا .

(٧) ض : يوجد .

١٧١/٣ جمعاً/بين النقيضين . وتسلسل هذه المعلولات من غير أن تنتهى[١] إلى موجودٍ بنفسه أعظم فى الامتناع . لكن من توهم أنها موجودات متسلسلة التبس عليه الأمر ، وتقدير كونها موجودات متسلسلة ممتنع[٢] فى نفسه ، بل هو جمع بين النقيضين ، لأن التقدير أنه ليس فيها ما يُوجد بنفسه ولا يُوجد إلا بموجد موجود ، وإذا[٣] لم يكن فيها موجود بنفسه ولا موجد موجود امتنع أن يكون فيها إلا معدوم ، فتقدير وجودها جمع بين النقيضين .

وبيان ذلك أن كلا منها هو مفتقر إلى موجدٍ يوجده . فلا يُوجد بنفسه ، وعلته لم توجد بنفسها ، فليس فيها موجود بنفسه ، وليس هنا علة موجودة بنفسها . فإذا قُدِّر فى كلٍ منها أنه موجود بغيره ، فذلك الغير هو بمنزلته أيضا لا وجود له من نفسه ، فليس هناك موجود يوجدها إلا ما يُقدَّر منها ، وكل منها إذا لم يكن له من نفسه وجود فأن لا يكون[٤] موجداً لغيره بطريق الأَوْلى والأحرى ، فلا له من نفسه وجود ولا إيجاد . وغيره من جنسه ليس له من نفسه وجود ولا إيجاد ، فمن أين يكون لشىء منها وجود بلا وجود لنفسه ولا إيجاد ؟ إذ الإيجاد فرع الوجود .

اعتراض الأبهرى فاسد من وجوه .

[**قلت** :][٥] وهذا الاعتراض فاسد جداً ، وبيان فساده من وجوه :

---

(١) س : من غير ينتهى (بسقوط : أن) .

(٢) ض : امتنع .

(٣) س : أو إذا .

(٤) ق (فقط) : فإنه لا يكون .

(٥) قلت : ساقطة من (ق) ، (ص) ، (ط) . وهنا ينتهى السقط الطويل من نسخة (ش) بدأ فى ص ٢١١ .

الأول **أحدها** :أن يقال : هو اعتراض [١] على قولهم : مجموع العلل الممكنة ممكن لافتقار المجموع إلى الآحاد الممكنة ، ولا يجوز أن يكون المؤثر فى المجموع /واحداً من العلل الممكنة ، لأن ذلك لا يكون علة لنفسه ولا لما ١٧٢/٣ قبله من العلل ، فامتنع أن يكون مؤثرا فى المجموع ، فقال المعترض : إنما يلزم هذا أن لو كان علة المجموع علة لكل واحدٍ من أجزائه ، فلم قلتم : إنه كذلك ؟

فيقال له: أولا: نحن لا نعنى بالمجموع مجرد الهيئة الاجتماعية ، بل نعنى به كل واحدٍ من الأفراد والهيئة الاجتماعية ، وحينئذ فتكون [٢] علة المجموع علة كل واحد من أجزائه ، وهذا معلوم بالضرورة،فإن المؤثر إذا كان مؤثراً فى مجموع الآحاد مع الهيئة الاجتماعية [٣]فقد أثر فى كل جزء من أجزائه ، فإنه لو لم يؤثر فى كل جز من الأجزاء لجاز انتفاء ذلك الجزء ، وإذا انتفى انتفى المجموع ، والتقدير أنه أثّر فى المجموع بحيث جعل المجموع موجوداً[٤]، والمجموع هو الأفراد والهيئة الاجتماعية[٣] ، فلو قُدِّر أنه غير موجود لزم الجمع بين النقيضين . وهو الممتنع [٥] . وهذا الممتنع لزم من تقدير كونه مؤثرا فى المجموع ، بحيث جعل المجموع موجوداً مع تقدير عدم بعض أجزاء المجموع ، فعُلم أنه يستلزم [٦] من كونه أثّر [٧] فى المجموع وجود

(١) س : أهو اعتراض ؛ ض ، ط : هو اعترض .

(٢) س : فيكون .

(٣ – ٣) : ساقط من (ص) .

(٤) ض : موجلاً .

(٥) ق : وهو ممتنع .

(٦) ق : يلزم .

(٧) ص : مؤثرا .

المجموع ، ويلزم من وجود المجموع أنه لا ينتفى شيء من أجزائه ، فعلم أن ما استلزم [١] ثبوت المجموع استلزم ثبوت كل من أجزائه . وإن لم يكن المستلزم علة فاعلة ، فكيف إذا كان المستلزم علة فاعلة ! ؟

١٧٣/٣ فتبين أن ثبوت العلة الفاعلة / للمجموع يتضمن أن يكون علة لكلٍ من أجزائه ، ولو تخيل مُتخيل أن الواحد من الجملة علة [٢] لسائر الأجزاء ، والأجزاء علة للمجموع ، أو أنه [٣] علة [٢] للمجموع ، والمجموع علة للآحاد ، فيكون ذلك الواحد علة العلة .

قلنا : هذا لا يضر لأن علة العلة علة ، وكما يمتنع فى الواحد أن يكون علة نفسه ، فيمتنع أن يكون أن يكون علة علة [٤] نفسه بطريق الأولى ، فلو كان بعض الأجزاء علة للمجموع ، والمجموع علة لكل من الاجزاء أو بالعكس [٥] ،لزم أن يكون ذلك الجزء علة علة نفسه ، وعلة علة علل نفسه ، وهو ما قبل ذلك الجزء من العلل التى قُدِّر أنه لا نهاية لها . وهذا بين لا يتصوره أحد إلا يعلم امتناعه بالبديهة ، ومن نازع [٦] فيه كان إما لعدم تصوره له [٧] ، وإما لعنادة . وحينئذ فيكفى أن يقال:هذا معلوم بالبديهة ، فالشبهة الواردة عليه من جنس شبه السوفسطائية فلا يستحق جوابا .

---

(١) س : يستلزم .
(٢ - ٢) ساقط من (ش) .
(٣) ص : وأنه .
(٤) س : علة العلة .
(٥) أو بالعكس : ساقطة من (س) ، (ش) .
(٦) س ، ش : وإن نازع .
(٧) له : ساقطة من (س) .

الثانى .

الوجه الثانى : أن يحل[١] ما ذكره من المعارضة ، وهى[٢] قوله : وهذا لأن الشئ جاز أن يكون علة للمجموع [من حيث هو علة للمجموع][٣] من حيث هو مجموع ، ولا يكون علة لكل واحد من أجزائه ، فإن الواجب لذاته علة لمجموع[٤] الموجودات ، وليس علة لكل واحد من أجزائه ، لا ستحالة كونه علة لنفسه .

قلنا : لا نسلم أن الواجب لذاته علة لمجموع[٤] الموجودات ، وإنما هو علة لبعض الموجودات وهى الممكنات ، وأما الموجود الواجب بنفسه فلا علة له وهو من الموجودات ، وإذا كانت الموجودات منقسمة إلى واجب وممكن ، والواجب علة للممكن ، لم يكن الواجب علة لمجموع الموجودات ، بل علة لبعضها ، وبعضها لا علة له .

فإن قيل : إنما قلنا الواجب علة للمجموع من حيث هو مجموع لا لكل واحد ، فهو علة للهيئة الاجتماعية .

قيل : **أولا** : لا نسلم أن المجموع له وجود يزيد على الآحاد[٥] .

[**ويقال** : **ثانيا** : إذا قُدّر أن المجموع الذى هو الهيئة الاجتماعية أمر مغاير للأفراد ، فالواحد من تلك الأفراد إذا كان علةً للهيئة الاجتماعية ، فالعلة مغايرة للمعلول ، ليست العلة بعض المعلول .

(١) ص : أن يجعل . (٢) س : وهو .

(٣) ما بين المعقوفتين فى (س) فقط .

(٤ - ٤) : ساقط من (ض) .

(٥) بعد كلمة الآحاد يوجد بياض فى (ص) بمقدار نصف سطر ، وبياض فى (ض) بمقدار ثلثى صفحة ، وبياض فى (ط) بمقدار نصف سطر وكتب فى الهامش أمام هذا الموضع : « على هامش الأصل ما نصه : يتلوه الوريقة ولم أجدها » وكتب محقق نسخة (ق) : « وقع هنا بياض بأصله سقط فيه الثانى كما هو ظاهر من قوله أولا ثم قال وثالثا كتبه مصححه » . وفى هامش (س) أمام هذا الموضع كتب : « يتلوه الوريقة التى أولها ويقال ثانيا إذا قدر » وقد أثبتها من نسخة (س) ، (ش) بعد هذا وقابلتها على مختصر المكارى (هـ) .

وهذا بين إذا تصوره المتصور معلوم بالبديهة . ولكن لفظ المجموع فيه إجمال قد يُعنى به الأفراد المجتمعة ، وقد يُعنى به اجتماعها ، وقد يعنى به الأمران . ومعلوم أنه يمتنع أن يكون بعض الأفراد المجتمعة علة لكل من الأفراد المجتمعة ، وهذا هو المطلوب .

وأما الاجتماع إذا قُدِّر أنه مغاير للأفراد فالواحد منها يكون علة لذلك الاجتماع المغاير لذلك المفرد وغيره ، وإن أريد الإفراد والاجتماع كان الاجتماع جزءا من أجزاء المجموع ، فيكون الواحد من ذلك المجموع علة لسائر الأجزاء ، وهذا ممكن ، فالواجب سبحانه وتعالى هو المبدع لسائر الموجودات ، ومبدع للاجتماع الحاصل منها ومنه إذا قدر ذلك الاجتماع مغايراً للأفراد ، لكن ذلك الاجتماع هو من جملة سائر الموجودات .

فإذا قيل : إنه مبدع لسائر الموجودات ، دخل فى ذلك كل ماسواه من الموجودات أعيانها وأعراضها ، ودخل فى ذلك الاجتماع الحاصل منه ومنها ، وهو الهيئة الاجتماعية ، إذا قدر أنها موجودة ، فإن ذلك الاجتماع أمر مغاير للواجب بنفسه ، فهو داخل فى سائر الموجودات سواه ، فهو من جملة مصنوعاته .

ومما يوضح ذلك أن الاجتماع إذا قُدِّر أمراً مغايراً للأفراد: أمرًا يحدث بحدوث ما يحدث من الممكنات ، فكلما حدث ممكن كان له مع سائر الممكنات اجتماع ، وذلك الاجتماع حادث بحدوثه ، فإذا قُدِّر أن ماسوى الله حادث ، فاجتماع وجود الحوادث مع وجود الله[1] وهو[2] أيضا حادث ، وهو كمعية المخلوقات مع خالقها ، وهذه المعية ونحوها هو مما يجوز حدوثه باتفاق العقلاء ، بل هم متفقون على جواز حدوث النسب

(١) هـ : الله سبحانه . (٢) (ش) : هو .

والإضافات بين الخالق والمخلوق ، سواء قيل:إنها وجودية أو[١] عدمية ، ولو قُدِّر أن من الممكنات ما هو قديم أزلى،كما يقوله من يقول بقدم شئ من العالم،فاجتماع ذلك الممكن مع ذلك الواجب (معلول للواجب)[٢] كما أن الممكن نفسه معلول للواجب ، والواجب ليس هو بعض ذلك الاجتماع ، بل هو بعض الأمور المجتمعة ، وبعض الأمور المجتمعة إذا كان علة لسائر الأبعاض كان هذا ممكنا،وذلك الاجتماع هو بعض آخر،فالواجب الذى هو بعض الأمور المجتمعة التى منها الاجتماع علة لسائر الأبعاض والاجتماع واحد منها ، فليس فى ذلك/(امتناع)[٣]كون بعض الجملة علة لجميع أبعاض الجملة ، وهذا هو المطلوب انتفاؤه ، فتبين أن امتناع كون بعض الممكنات علة لجميع الممكنات،أعظم مما يتبين امتناع كونه علة لغيره من الممكنات ، فإن الأول يقتضى كونه علة لنفسه ، وكون الممكن المفعول المصنوع مبدع نفسه ويخلقها،أظهر امتناعا من كونه يخلق غيره بعد وجوده. ولهذا قال تعالى:﴿ أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ﴾ [سورة الطور : ٣٥] فإنه من المعلوم فى بدائه الفطر امتناع كونهم حدثوا من غير محدث، وامتناع كونهم أحدثوا أنفسهم ، فعلم أن لهم محدثا أحدثهم .

١٧٤/٣

ويقال ثالثا :][٤] لا نسلم أن المجموع المركب من الواجب والممكن يكون الواجب وحده علة له ، بل علته الأجزاء جميعها ، وذلك لأن

---

(١) هـ : أم .

(٢) فى (س) توجد فوق كلمة « الواجب » اشارة إلى الهامش ، ولكن لم تظهر الكلمات المشار إليها فى المصورة ، ولذلك زدت عبارة « معلول للواجب » من نسخة (ش) ، (هـ) .

(٣) امتناع : ساقطة من (س) ، (ش) وأثبتها من نسخة (هـ) .

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من جميع النسخ ما عدا (س) ، (ش) ، (هـ) ، ويبدأ الكلام فى النسخ الأخرى بعبارة : « وثالثا » .

المجموع متوقف على كل من الأجزاء : الواجب والممكنات ، فالمجموع[١] من حيث هو مجموع توقفه على كل جزء كتوقفه على الجزء الآخر ، إذ كان لا يوجد إلا بوجود كلٍ من الأجزاء ، ثم إذا كان بعض الأجزاء علةً لبعض ، كان المجموع مفتقراً إلى الجزء الواجب،وإلى الجزء المفتقر إلى الجزء الواجب ، ولا يلزم من ذلك أن يكون مجرد الواجب مقتضياً للمجموع بلا واسطة ، بل لولا الجزء الآخر الممكن لما حصل المجموع ، فتبين أن الواجب لا يكون وحده علة للمجموع من حيث هو مجموع ، وإنما يكون علة/ ١٧٥/٣ لسائر الأجزاء ، وهو وسائر الأجزاء علة للمجموع .

نعم يلزم أن يكون علة بنفسه للممكنات ، وهو بتوسط الممكنات أو مع الممكنات علة للمجموع من حيث هو مجموع ، ومثل هذا منتف فى الأجزاء الممكنة ، فإنه لا يمكن أن يكون علة للمجموع لا بنفسه ولا بتوسط غيره .

أما الأول فلأن[٢] الجزء الواجب إذا لم يكن وحده علة للمجموع ، فالجزء الممكن أولى ، ولأن المجموع متوقف على جميع الأجزاء فلا يستقل به واحد منها .

وأما الثانى فلأن الممكن لا يكون علةً لنفسه ولا لما قبله من العلل ، [ولأن المجموع متوقف على جميع الأجزاء][٣] بالضرورة ، فإن المعلول لا يكون علة علته ، وإذا امتنع كونه علةً لنفسه ولسائر الأجزاء المتقدمة

(١) س ، ش : والمجموع .

(٢) فلأن : كذا فى (ق) . وفى سائر النسخ : فإن .

(٣) ما بين المعقوفتين فى (ش) فقط . وسقط من جميع النسخ . وفى (س) توجد إشارة إلى الهامش حيث ظهرت عبارة «متوقف على» فقط .

عليه ، لم يحصل به وحده هذه الأجزاء ، والمجموع متوقف على هذه[1] الأجزاء ، فلا يكون شئ من الأجزاء الممكنة علة للمجموع لا بنفسه ولا بتوسط معلولاته ، بخلاف الجزء الواجب فإنه إذا قيل عنه إنه علة للمجموع بنفسه وبتوسط معلولاته ، كان هذا المعنى ممتنعاً فى الممكن ، فالمعنى[2] الذى يمكن أن يُجعل فيه الواجب علة للمجموع الذى هو واحد منه يمتنع مثله فى الممكنات ، فلا يُتصور أن يكون علة للمجموع الذى هو واحد منه ، وهذا يكشف ما فى الاعتراض من التلبيس والغلط :

الوجه الرابع .

الوجه الرابع أن يُقال : لا نسلم أن الواجب علة للمجموع من حيث هو مجموع ، بل الواجب علة/للممكنات من الأجزاء ، والآحاد علة للمجموع ، ومثل هذا لا يمكن أن يُقال فى مجموع[3] العلل الممكنة ولا فى مجموع الممكنات ، فإنه لا يمكن أن يكون شئ منها علة لسائر الأجزاء ، إذ كل[4] منها معلول لا يكون علة لنفسه ولا لعلله ، وإذا كان كل من الأجزاء معلولاً ، والمجموع معلول الآحاد[5] ، كان المجموع أولى بأن يكون معلولا .

١٧٦/٣

الوجه الخامس .

الوجه الخامس : أن يقال فى إبطال هذا الاعتراض : نحن إنما ذكرنا هذه الحجة لإثبات أن يكون فى الوجود واجب بنفسه،فإما أن يكون فى الموجودات واجب بنفسه وإما أن لا يكون ، فإن كان فيها واجب بنفسه حصل المقصود ، وإن لم يكن فيها واجب بنفسه بطل الاعتراض .

(١) ض : وهذه . (٢) س : بالمعنى .

(٣) فى أعلى الصفحة التى تبدأ بكلمة « مجموع » فى نسخة (س) كتب ما يلى : السابع عشر من الأول .

(٤) ض : فكل .

(٥) ض : معلول لآحاد .

الوجه السادس.

الوجه السادس[١] : أن يقال: الاعتراض مبناه على أن مجموع الموجودات له علة هو بعضه وهو الواجب ، فإن لم يكن فى المجموع بعض واجب بطل الاعتراض ، وهذا الاعتراض مذكور على سبيل المعارضة لأنّا قد ذكرنا[٢] أنّا نعلم بالضرورة أن مجموع العلل الممكنة إذا كان له علة كان علة لكلٍ منها ، وأن العلم بذلك ضرورى ، وبيناه بياناً لاريب فيه ، وإذا تبين[٣] أن صحة الاعتراض مستلزمة لثبوت واجب الوجود،كان واجب الوجود ثابتاً على تقدير صحة الاعتراض وعلى تقدير فساده ، وإذا كان ثابتا على التقديرين : تقدير الن[illegible] و[تقدير] الإثبات[٤]،ثبت أنه ثابت فى نفس الأمر ، وهو/المطلوب ، وهذا بيِّن لمن تأمله ولله الحمد.

١٧٧/٣

يمكن إيراد هذا الجواب على وجوه.

وهذا الجواب يمكن إيراده على وجوه :

الأول

أحدها : أن يُقال : إما أن يُقدَّر ثبوت الواجب فى نفسه ، وإما أن يُقدر انتفاؤه ، فإن قُدِّر ثبوته فى نفس الأمر حصل المقصود ، وامتنع أن يكون فى نفس الأمر ما ينفى[٥] وجوده ، وإن قُدِّر انتفاؤه لزم بطلان الاعتراض المذكور على دليل ثبوته ، وإذا بطل الاعتراض كان الدليل المذكور على ثبوته سليما عما يعارضه[٦] فيجب ثبوت مدلوله ، وهو الواجب الوجود ، فلزم ثبوت وجود سواءٌ قدَّر[٧] المعترض ثبوته أو قَدَّر انتفاءه،وما

(١) س : الوجه الخامس ، وهو خطأ ، لأنه ذكر قبل ذلك الوجه الخامس.

(٢) ش : لأنا ذكرنا.

(٣) س : وإذا بان.

(٤) ق ، ص ، ض ، ط ، ش : والإثبات.

(٥) س : ما ينفى.

(٦) س : كان الدليل سليما عن معارضته ؛ وفى (ش) عن معارضه.

(٧) س : سواء إن قدر.

لزم ثبوته – على تقدير ثبوته وتقدير انتفائه – كان ثابتا فى نفس الأمر قطعاً ، وهو المطلوب .

فإن قيل : كيف يمكن تقدير ثبوته مع تقدير انتفائه[١] ، وفى ذلك جمع بين النقيضين ؟

قيل : نعم هذا لأن تقدير انتفائه لمَّا كان ممتنعا فى نفس الأمر،جاز أن يلزمه ما هو ممتنع فى نفس الأمر ، وهذا مما يقرر ثبوته .

(٢وأيضا فإذا كان تقدير انتفائه يستلزم الجمع بين النقيضين،كان تقديراً ممتنعا فى نفس الأمر ، ويكون تقدير انتفائه ممتنعاً فى نفس الأمر . وإذا كان انتفاؤه ممتنعا كان ثبوته واجباً ، وهو المطلوب٢) .

فإن قيل : إذا كان انتفاؤه فى نفس الأمر ممتنعا[٣] قطعا ، وكان بطلان الاعتراض معلَّقا بانتفائه[٤] لم يلزمه[٥] بطلان الاعتراض . وإذا صح الاعتراض بطل الدليل/المذكور . ١٧٨/٣

قلنا : تقدير انتفائه هو جزء الدليل على بطلان الاعتراض ، (٦ليس هو بطلان الاعتراض٦) ومن المعلوم أن انتفاء الدليل لا يوجب انتفاء ما دل عليه فى نفس الأمر ، فإن الدليل لا يجب عكسه ، فلو كان انتفاؤه بنفس الأمر وحده دليلاً على بطلان الاعتراض،لم يلزم صحة الاعتراض بتقدير نقيض هذا الدليل ، فكيف إذا كان جزء دليل ؟

(١) س : كيف يمكن تقدير انتفائه مع ثبوته .
(٢ – ٢) : النجمتين ساقط من (ش) .
(٣) س : ممتنع .
(٤) س : معلقا به . وسقطت من (ش) .
(٥) ق : لم يلزم .
(٦ – ٦) : ساقط من (ض١) .

فإن قيل : بطلان جزء الدليل يوجب بطلان الدليل ، فيبطل ما ذُكر من الدليل على فساد الاعتراض .

قيل : لفظ جزء الدليل مجمل ، فإن أريد بالجزء قسم من الأقسام المقدَّرة كان هذا باطلا ، فإنه لا يلزم من بطلان قسم فى الأقسام المقدَّرة بطلان الدليل إذا كان غيره من الأقسام صحيحاً ، وإن أُريد بجزء الدليل مقدمة من مقدماته فهذا صحيح ، فإنه إذا بطلت مقدمة الدليل بطل ، لكن مقدمة الدليل هنا صحيحة ، فإنها تقسيم دائر بين النفى والإثبات . ومن المعلوم أن التقسيم الدائر بين النقيضين يستلزم بطلان أحد القسمين فى نفس الأمر ، ومقدمة الدليل ليست اجتماع النقيضين ، فإن هذا ممتنع ، وإنما هى صحة التقسيم إلى النفى والإثبات .

والمقدمة الثانية بيان حصول المطلوب على كل من التقديرين ، فإذا كان التقسيم دائراً بين النفى والإثبات ، والمطلوب حاصل على كل منهما ، ثبت حصوله/فى نفس الأمر ، وإن كان أحد القسمين منتفياً فى نفس الأمر، فإن المطلوب حاصل على التقدير الآخر ، فلا يضر انتفاء هذا التقدير ، وإنما ذكرت هذه التقديرات [١] ليتبين أن ما ذكره المعترض لا يقدح فى صحة الدليل المذكور على واجب الوجود ، بل الدليل صحيح على تقدير النقيضين ، وهذا من أحسن الدورات فى النظر والمناظرة لإبطال الاعتراضات [٢] الفاسدة ، بمنزلة عدو قدم [٣] يريد محاربة

١٧٩/٣

(١) س ، ش : وإنما ذكرت هذا التقدير .

(٢) جاءت كلمة « لإبطال » فى آخر السطر فى نسخة (س) ولم يظهر منها إلا « لا » ، وجاء فى أول السطر التالى ما يلى : « طلب الاعتراضات . . » وفى (ش) « النظر والمناظرة لا تطلب » .

(٣) قدم : ساقطة من (س) ، (ش) .

الحجيج ، وهناك [١] عدة طرق يمكن أن يأتى من كل منها ، فإذا وكل بكل طريق طائفة يأخذونه،كان من المعلوم أن الذى يصادفه طائفة ، ولكن إرسال تلك الطوائف ليُعلم أنه منع المحذور على كل تقدير ، إذ كان من الناس من هو خائف أن يأتى من طريقة،فيرسل إليه من يزيل خوفه ويوجب أمنه .

الثانى . ويمكن إيراد الجواب على **وجه آخر**. وهو **أن يُقال** : إما أن يقدر فساد هذا الاعتراض فى نفس الأمر ، وإما أن يقدر صحته ، فإنه لا يخلو من أحدهما . وذلك أنه إما أن يكون مفسداً للدليل المذكور على بطلان تسلسل المؤثرات،وإما أن لا يكون مبطلاً مفسدا ، فإن لم يكن مفسداً للدليل لفساده فى نفسه ثبت صحة الدليل ، [٢]وهو المطلوب . وإن كان مفسداً [٣] للدليل [٢] فلا يفسده إلا إذا كان متوجهاً صحيحا ، وإلا فالاعتراض الفاسد لا يُفسد الدليل ، وإذا كان متوجها صحيحا لزم ثبوت واجب الوجود ، فإنه لا يصح/إن لم يكن مجموع الموجودات فيها ١٨٠/٣ واجب ، وإذا صح أن [٤] فيها واجبا حصل المقصود ، فيلزم ثبوت الموجود الواجب على تقدير صحته وفساده .

الثالث . ويمكن إيراد الجواب **على صورة ثالثة** ، وهو **أن يُقال** : إما أن يُقدَّر أن فى الموجوات ما هو واجب بنفسه وإما أن لا يكون ، فإن كان فيها

---

(١) ق : وهنا .

(٢ - ٢) : ساقط من (ض) .

(٣) س ، ش : يفسد .

(٤) أن : ساقطة من (س) ، (ش) .

واجب بنفسه حصل المقصود ، وإن لم يُقدَّر أن فيها ما هو واجب بنفسه ، لم يكن لها مجموع يكون جزء علة له ، فبطل الاعتراض .

وإذا بطل الاعتراض كان الدليل المذكور على واجب الوجود مستلزما لمدلوله ، وهو الموجود الواجب ، فيلزم ثبوت واجب الوجود[١] .

وأصل الغلط[٢] فى هذا الاعتراض الذى يظهر به الفرق أن التقدير المستدل به قُدِّر فيه[٣] أمور ليس فيها موجود بنفسه ، بل كل منها مفتقر إلى غيره ، واجتماعها أيضا مفتقر ، فليس هناك إلا فقير محتاج ، والتقدير المعترض به قَدَّر أن موجوداً واجبا بنفسه معه ممكنات موجودة به ، ولكن المجموع الذى هو الهيئة الاجتماعية يفتقر[٤] إلى بعض الجملة ، وذلك البعض هو واجب بنفسه ، فهنا فى الجملة واحد واجب بنفسه هو علة لسائر الأجزاء وللمجموع[٥] الذى هو الهيئة الاجتماعية ، وتلك ليس فيها واجب بنفسه،بل كل من الأجزاء والمجموع[٦] ممكن بنفسه ، فكيف يُجعل افتقار هذا إلى خارج عنه كافتقار ذاك[٧] إلى خارج عنه ، والهندى[٨] لم يجب عنه .

(١) بعد كلمة « الوجود » يوجد كلام ساقط فى نسخة (س) ، وأشير إلى الهامش حيث كتب « الوريقة التى أولها ، وأصل الغلط » ولم أجد الصفحة التى فيها هذه الوريقة . وفى نسخة (ش) سقط حتى عبارة « فإن قيل فقد قدرتم » .

(٢) ص : وأصل هذا الغلط .

(٣) ص : فيها .

(٤) ض : مفتقر .

(٥) ض : والمجموع .

(٦) ض ، ط : أو المجموع .

(٧) ص : ذلك .

(٨) فى (ض) كأنها « والمنفرى » . ولم أعرف من هو . وكتب محقق (ق) مايلى : « قوله « والهندى » كذا فى الأصل . وكتب بهامشه : لعله الآمدى فحرر ، كتبه مصححه » .

١٨١/٣ / **فإن قيل** : فقد قدَّرتم عدم وجوب واجب الوجود ، فكيف يكون موجودا بتقدير عدمه [١] لما ذكرتم من الدليل ؟

قلنا : لأن [٢] التقدير الممتنع قد يستلزم أمراً موجوداً واجباً وجائزاً ، كما قد يستلزم أمراً ممتنعاً ، لأن التقدير هو شرط مستلزم للجزاء . والملزوم يلزم من تحققه تحقق اللازم ، ولا يلزم من انتفائه انتفاء اللازم .

وهذا كما لو قيل : لو جاز أن يحدث اجتماع الضدين لافتقر إلى محدث ، بل قد يكون اللازم ثابتا على تقدير النقيضين ، كوجود الخالق مع كل واحد من مخلوقاته ، فإنه موجود سواء كان موجودا أو لم يكن .

وحينئذ فيجوز أن يكون التقدير الممتنع ، وهو تقدير عدم الواجب يستلزم وجوده ، كما يكون التقدير الممكن ، فإذا قُدر عدمه لزم بطلان الاعتراض المذكور ، وذلك يستلزم سلامة الدليل عن المعارض ، والدليل يستلزم وجوده .

وأيضا فإن[٢] تقدير عدمه تقدير ممتنع فى نفس الأمر ، والتقدير الممتنع قد يستلزم أمراً ممتنعا ، فاستلزم تقدير عدمه الجمع بين النقيضين ، وهو ثبوت وجوده مع ثبوت عدمه ، وهذا ممتنع فعُلم أن تقدير عدمه ممتنع ، وهو المطلوب . وعُلم أنه لابد من وجوده ، وإن قدر فى الأذهان عدم وجوده، فتقدير عدمه فى الأذهان لا يناقض وجوده فى الخارج ، وقد ١٨٢/٣ ثبت وجوده فلابدّ / من وجوده على كل تقدير [٣] ، وبهذا وغيره يظهر

---

(١) فى (ش) : بتقدير وجوده .

(٢-٢) : ساقط من (ش) .

(٣) هنا ينتهى السقط الموجود فى نسخة (س) والذى أشرنا إليه من قبل .

الجواب عن اعتراضه على سائر ما ذكروه من التقديرات [١] فى احتياج مجموع الممكنات إلى واجب خارج عنها .

ونحن نبين ذلك :

قوله [٢] : « لا يُقال : بأن مجموع تلك السلسلة ممكن ، وكل ممكن **فهو** مفتقر إلى علة خارجة عنه ، وذلك [٣] المجموع مفتقر [٤] إلى علة خارجة عنه ، لأنَّا نقول : لا نسلِّم أن كل ممكن فهو محتاج إلى علة خارجة عنه ، فإن المجموع المركَّب من الواجب والممكن ممكن لافتقاره إلى الممكن ، وليس محتاجاً إلى علة خارجة عنه » .

والجواب عن هذا أن يُقال : قول القائل : كل [٥] ممكن فهو مفتقر إلى علة خارجة عنه قضية بديهية ضرورية بعد تصورها ، فإن المعنىّ بالممكن ما لا يوجد بنفسه بل لابد له من موجدٍ مقتضٍ ، سواءً سُمِّى فاعلا ، أو علة فاعلة ، أو مؤثرا . وإذا كان كذلك فإذا كان المجموع ممكنا لا يوجد بنفسه لم يكن له بد من موجد يوجده ، وقد عُلِم أن المجموع لا يُوجد بنفسه ، إذ لو كان كذلك لكان واجباً بنفسه .

ومن المعلوم بالضرورة أن المجموع الذى هو الأفراد واجتماعها إذا لم يكن موجداً مقتضياً فبعض المجموع أولى أن لا يكون مقتضيا موجداً ،

---

(١) ض : من التقدير .
(٢) س : ثم قوله . وهو من اعتراض الأبهرى الذى ورد قبل صفحات .
(٣) س ، ض : فذلك .
(٤) س ، ط : يفتقر .
(٥) ق : إن كل .

فإنه من المعلوم ببدائه [١] العقول أن المجموع إذا لم يجز أن يكون موجداً ولا مقتضيا ولا فاعلاً ولا علة فاعلة،فبعضه أولى أن لا يكون كذلك ، فإن المجموع يدخل / فيه بعضه ، فإذا كان بجميع أبعاضه لا يكفى فى الاقتضاء والفعل والإيجاد ، فكيف يكفى بعضه فى ذلك [٢] ؟ . ١٨٣/٣

وهذا دليل مستقل فى هذا المقام . وهو أن المجموع إذا لم يكن علة فاعلة [٣] ، بل هو [٤] معلول مفتقر ، فبعضه أولى أن لا يكون علة فاعلة ، بل معلول مفتقر ، فعُلم أن مجموع الممكنات إذا كان مفتقراً إلى المؤثر . فكل من أبعاض المجموع أولى بالافتقار إلى المؤثر.فتبين أن كل ممكن ومجموع الممكنات مفتقر إلى المؤثر ، وهو المطلوب ، ولله الحمد والمنة .

الرد على باقي الاعتراض من وجوه .

وأما قول المعترض : « لا نسلم أن كل ممكن فهو محتاج إلى علة خارجة عنه ، (٥ فإن المجموع المركَّب من الواجب والممكن ممكن لافتقاره إلى الممكن ، وليس محتاجا إلى علة خارجة عنه٥) » .

الوجه الأول .

فيقال له : **أولا** : منشأ هذه الشبهة أن لفظ « المجموع » فيه إجمال يُراد به نفس الهيئة الاجتماعية ، ويراد به جميع الأفراد ، ويراد به المجموع . والمجموع المركب الذى هو كل واحدٍ واحدٍ من الأفراد لا يفتقر

---

(١) س ، ش : ببدايه : ص ، ض ، ط ،ق : ببداية .

(٢) فى ذلك : ساقطة من (ص) .

(٣) فاعلة : ساقطة من (ض) .

(٤) هو : ساقطة من (ش) .

(٥ - ٥) : ساقط من (س) . (ش) .

٣/١٨٤ إلى الممكن ، فإن منها الواجب .[١] وهو لا يفتقر إلى / الممكن ولكن الهيئة الاجتماعية إذا قُدِّر أن لها تحققا فى الخارج فهى التى يُقال : إنها متوقفة على الممكن . وحينئذ فيظهر الفرق بين مجموع الممكنات ومجموع الموجودات ، فإن مجموع الممكنات هو[٢] نفس الهيئة الممكنة[٣] ، وكل من الأفراد ممكن ، والمجموع المتوقف على الممكن أولى بالإمكان . وأما مجموع الموجودات فليس كل منها ممكنا[٤] ، بل منها الواجب ، فليس المجموع ممكنا ، بمعنى أن كل واحد منها ممكن ، فظهر الفرق .

وحينئذ فيُقال له : هذا باطل من وجوه :

أحدها : أن يُقال : أنت قد قلت فى الاعتراض على الدليل الأول : إن الواجب لذاته علة لمجموع[٥] الموجودات . وقلت هنا : إن المجموع مفتقر إلى الممكن ، فإن كان معلول الواجب يجب استغناؤه عن الممكنات بطل اعتراضك الأول ، وصح الدليل الأول ، لأنه حينئذ لا يكون المجموع مستغنياً بالواجب ، بل هو محتاج إلى الممكنات ، فلا يكون الواجب علة للمجموع إلا مع اقتضائه لجميع الممكنات ، ثم هو مع الممكنات إما المجموع وإما علة المجموع ، ومثل هذا منتف فى مجموع الممكنات ، فإن الواحد منها لا يجوز أن يكون علة لسائرها ، إذ ليس علة لنفسه ولا لعلته وعلة علته ، وإذا[٦] لم يكن فى الممكنات إلا ما هو

(١) س : فإن منها واجب .

(٢) ق : وهو . وسقطت الكلمة من (س) .

(٣) الممكنة : كذا فى (س) وفى سائر النسخ : ممكنة .

(٤) س ، ش ، ض : ممكن .

(٥) س : لجميع .

(٦) س : إذا .

معلول لم يكن فيها ما يوجب سائرها ، فلم يكن فيها ما يصلح أن يكون علة للمجموع بوجه من الوجوه .

وإن قلت : إن معلول الواجب يجب استغناؤه عن الممكنات ، سواء اقتضاه بوسط أو بغير وسط ، وإنه لما كان الواجب مقتضيا للوسط كانت الحاجة فى الحقيقة إلى الواجب والغنى به ، إذ كان[1] هو مبدع الممكنات التى هى لغيرها شروط أو وسائط أو علل أو ما قيل من / الأمور . ١٨٥/٣

فيقال لك : على هذا التقدير فمجموع الموجودات التى فيها الواجب بنفسه ليس مفتقراً[2] إلى شئ من الممكنات ، بل افتقاره إلى الواجب وحده ، فبطل اعتراضك على هذا الدليل الثانى ، وأىّ الدليلين صح حصل المقصود .

وتلخيص هذا الجواب : أن مجموع الموجودات من حيث هو مجموع ، إن قال هو معلول الواجب وحده أو بوسط – بحيث لا يُقال : هو مفتقر إلى غيره – بطل هذا الاعتراض ، وهو كونه مفتقراً إلى الممكن .

وإن قال : هو معلول الواجب ، لكون الممكن معلول الواجب ، وهو معلول الممكن والواجب ، كان هذا مفسداً لاعتراضه على الدليل الأول ، لكون مجموع الممكنات لا يكون معلولاً لواحد منها بوجه من الوجوه .

---

(١) ض : إذا كان .

(٢) مفتقرا : كذا فى (س) ، وفى سائر النسخ : يفتقر . وفى (ش) : مفتقر .

الوجه الثاني .

الوجه[١] الثاني : أن يُقال : قولك : لا نسلم أن كل ممكن فهو محتاج إلى علة خارجة ، لأن المجموع المركَّب من الواجب والممكن ممكن ، وليس محتاجاً إلى علة خارجة – غلط .

وذلك أن « لفظ » الممكن فيه إجمال .

قد يُراد بالممكن ما ليس بممتنع[٢] ، فيكون الواجب بنفسه ممكناً .

ويُراد بالممكن[٣] ما ليس بموجود مع إمكان وجوده ، فيكون ما وُجد ليس بممكن ، بل واجب بغيره . ثم ما يقبل الوجود والعدم هو المحدَث عند جمهور العقلاء ، بل جميعهم ، وبعضهم[٤] تناقض فجعله يَعمُّ المحدث والقديم الذى زعم أنه واجب بغيره .

ويُراد بالممكن ما ليس له من نفسه وجود ، بل يكون قابلاً للعدم هو وكل جزء من أجزائه .

وأنت قد سميت مجموع الموجود ممكناً ، ومرادك أن المجموع يقبل العدم ، ولا يقبله كل [جزء][٥] من أجزائه .

وهؤلاء الذين قالوا : إن مجموع الممكنات – أو مجموع العلل الممكنة – ممكن ، مرادهم : أن كل ما كان لا يقبل[٦] الوجود بنفسه ، بل يكون قابلا للعدم بنفسه ، وكل جزء من أجزائه قابل للعدم ، يفتقر

---

(١) الوجه : ساقطة من (س) .

(٢) في «ط» توجد إشارة إلى الهامش حيث كتب : « أي الإمكان العام . وهو عدم الامتناع » .

(٣) في «ط» توجد إشارة أخرى إلى الهامش حيث كتب «أي الإمكان الخاص» .

(٤) عند كلمة «بعضهم» إشارة في (ط) إلى الهامش حيث كتب : « ابن سينا » .

(٥) جزء : في «س» فقط . وسقطت من سائر النسخ .

(٦) س. ش : أن كل ما لا يقبل .

إلى علةٍ خارجةٍ عنه . وهذا هو المفهوم عند إطلاقهم من الممكن بنفسه المفتقر إلى علة خارجة ، فإن الممكن بنفسه ما لا يوجد بنفسه ، أى نفسه قابلة للعدم .

وهذا لا يكون عند وجوب بعضها ، فإن القابل للعدم حينئذ إنما هو بعض نفسه ، لا جملة نفسه ، فغلطك أو تغليطك[1] حصل مما فى لفظ[2] « الممكن بنفسه » من الإجمال .

والأدلة العقلية إنما يعترض على معانيها ، فإن كنت أوردت هذا سؤالاً لفظيا كان قليل الفائدة ، وإن كان سؤالا معنوياً كان باطلا فى نفسه . والقوم لّما قالوا : الموجود إما أن يكون واجباً بنفسه ، وإما أن يكون / ممكناً بنفسه ، جعلوا الوجود منحصراً فى هذين القسمين،أى جعلوا كلَّ واحدٍ واحد من الموجودات منحصراً فى هذين القسمين . ١٨٦/٣

وأما الجملة الجامعة لهذا وهذا ، فهى جامعة للقسمين[3] ، ومرادهم بالممكن فى أحد القسمين : ما يكون كل شىء منه لا يوجد إلا بشىءٍ منفصل عنه ، ومرادهم بالواجب بنفسه مالا يفتقر إلى مباين له بوجه من الوجوه .

ومن المعلوم أن الأول مفتقر إلى مقتضٍ خارج عنه ، وأن مجموع تلك الممكنات ممكن مفتقر إلى ما هو مفتقر إلى مقتضٍ مباين له . [والمفتقر إلى المفتقر المباين له أولى أن يكون مفتقرا إلى المباين ، وأما

---

(١) ش : فغلطك وتغليطك .

(٢) س : أو تغليطك مما حصل من لفظ .

(٣) ص .ش : القسمين .

الثانى فلاً يجوز أن يكون مفتقراً إلى مباين له][١] وأما افتقاره إلى نفسه أو جزئه ، فهذا لاينافى كونه غنياً عمَّا يباينه .

وحينئذ فمجموع الموجودات التى بعضها واجب وبعضها ممكن ليس هو من الممكن[٢] بهذا التفسير ، بل هو من الواجب لعدم افتقاره إلى مباين [له][٣]

وإذا قيل : إن المجموع واجب بنفسه ، لكونه واجبا بما هو واجب بنفسه ، ([٤] أو قيل : هو واجب بنفسه ، وأُريد بذلك أن فيه ما هو واجب بنفسه[٤]) ، وسائره مستغن بذلك الواجب بنفسه ، فالمجموع واجبٌ ببعضه ، والواجب ببعضه يدخل بهذا الاعتبار فى الواجب بنفسه – تبين[٥] مغلطة المعترض .

وقيل له : قولك : المجموع المركَّب من الواجب والممكن ممكن . أتعنى به[٦] أنه مفتقر إلى أمرٍ مباين[٧] ، أم تعنى به أنه مفتقر إلى بعضه .

أما الأول فباطل . وأما الثانى فحق ، ولكن إذا قيل : إن مجموع الممكنات التى كل منها مفتقر إلى مباين للمجموع[٨] هو أيضا ممكن

(١) مابين المعقوفتين ساقط من (ق) فقط .
(٢) ص : ليس هو الممكن .
(٣) له : ساقطة من (ق) .
(٤ ـ ٤) : ساقط من (ض) .
(٥) ص ، ض ، ط : يبين ، س ، ش : الكلمة غير منقوطة .
(٦) س : تعنى به .
(٧) ص : مباين له .
(٨) للمجموع : كذا في (س) وفي سائر النسخ : له .

مفتقر إلى مباين لهذا المجموع ، لم يُعارض هذا بمجموع الموجودات ، فإن مجموع الموجودات لا يصح أن يكون ممكناً ، بمعنى أنه مفتقر إلى مباينٍ له ، إذ ليس فى أجزائه ما هو مفتقر إلى مباين للمجموع[١] ، فإذا كان هو متوقفا على آحاده ، وليس فى آحاده ما هو متوقف على أمر مباين له ، لم يجب أن يكون هو متوقفا على أمر مباين له .

وأيضا ، فمن المعلوم بالضرورة أن مجموع الموجودات لا يتوقف على أمر مباين له ، إذ المباين لمجموع[٢] الموجودات ليس بموجود ، ومجموع الموجودات لا يكون معلولاً لأمرٍ غير موجود ، بخلاف مجموع الممكنات ، فإنه يكون معلولا لأمر غير ممكن ، فكيف يُقاس أحدهما بالآخر؟ أم كيف يعارض هذا بهذا ؟ ويُقال : إذا كان مجموع الموجودات لا يفتقر إلى أمر خارج عنها ليس[٣] بموجود ، فكذلك يجوز أن يكون مجموع الممكنات لا يفتقر إلى أمر خارج عنها ليس بممكن ؟

وهل هذا إلا بمنزلة من قال : إذا كان مجموع الموجودات / لا تفتقر[٤] فى وجودها إلى ما[٥] ليس بموجود ، فمجموع المعدومات لا تفتقر فى وجودها إلى ما ليس بمعدوم . وهل هذا إلا مجرد مقايسة لفظية مع فرط التباين فى المعنى ؟ .

١٨٧/٣

وهل يقول عاقل : إن الموجود الواجب بنفسه والموجود الذى

(١) س : مباين له من أجزائه ما هو مفتقر إلى مباين له .

(٢) ش : لجميع .

(٣) ليس : ساقطة من (س)

(٤) س . ض : لا يفتقر .

(٥) في نسخة (س) كتب إلى أمر . ثم أعاد الكتابة فظهرت : إلى ما

وجب بغيره إذا لم يحتج[1] إلى معدوم ، فالمعدوم الذى لم يجب بنفسه ولا بغيره يكون موجوداً بأمرٍ معدوم ، والممكن ليس له من نفسه وجود ، بل لا وجود له إلا من غيره ، سواء قيل : إن عدمه لا يفتقر إلى علة ، أو قيل : إن عدمه لعدم مقتضيه ، فمجموع الممكنات التى ليس فيها ما وجوده بنفسه لا تكون إلا معدومة ، - وكل منها لا يكون موجوداً[2] إلا إذا كان وجوده بغيره ، سواء سُمِّى هو[3] معلولاً لغيره أو مفعولا لغيره - كيف تكون موجودة بغيرها ؟ .

ونكتة هذا الجواب أن لفظ الممكن يُراد به الممكن بالإمكان الذى توصف[4] به الممكنات المفتقرة إلى مقتضٍ مباين ، فيلزم أن لا يكون لها ولا لشىء منها وجود بوجه من الوجوه إلا من المباين . وأما الإمكان الذى وُصف[5] به مجموع الموجودات ، فمعناه أن ذلك المجموع لم يجب إلا بوجوب ما هو داخل فيه ، فبعض ذلك المجموع واجب بنفسه ، فلا يكون ذلك المجموع مفتقراً إلى مباينٍ له[6] .

الوجه الثالث .

ويتضح هذا **بالوجه الثالث** : وهو أنا[7] نقول ابتداء : كل موجود فإما أن يكون وجوده بأمرٍ مباينٍ له ، وإما أن لا يكون وجوده بأمرٍ مباين له ، وكل ما كان[8] وجوده بأمر مباينٍ له لا يكون موجودا إلا بوجود ما

(١) س : لم يكن يحتج .
(٢) ش : موجوده .
(٣) ط : هذا .
(٤) ق . ط : يوصف .
(٥) ش : يوصف .
(٦) س . ش : عنه .
(٧) ش : أن .
(٨) س : وكلما يكون ، ش ، ص ، ض ، ط : وكلما كان .

يباينه ، ومجموع الممكنات لا توجد[1] إلا بمباينٍ لها فلا يوجد شيء منها إلا بمباينٍ لها ، وبعضها ليس بمباين لها ، فلا يوجد ببعضها ، بخلاف مجموع الموجودات[2] فإنها لا تفتقر إلى مباين لها ، وإنما تفتقر إلى بعضها .

وحينئذ فإذا صيغت الحجة [هذه][3] على هذا الوجه ، تبين أنه لا بد من موجودٍ مباينٍ للممكنات خارج عنها[4] ، وهو المطلوب ، وأن مجموع الموجودات لابد لها من موجود هو بعضها فوجد به مجموعها[5] . وحينئذ فيلزم ثبوت واجب الوجود على التقديرين ، فكان ما ذكروه من الاعتراض[6] دليلا على إثبات واجب الوجود لا على نفيه .

(فصل)

غلط المبتدعة فى الله سبحانه على طرفى نقيض .

واعلم أن هؤلاء غلطوا فى مسمَّى واجب الوجود وفيما يقتضيه الدليل من ذلك ، حتى صاروا فى طرفى نقيض ، فتارة يثبتونه ويجرّدونه عن الصفات حتى يجعلوه[7] وجوداً مطلقا ، ثم يقولون : هو الوجود الذى فى الموجودات ، فيجعلون وجود كل ممكن وحادث هو الوجود الواجب

---

(١) ض : لا يوجد، ش : ومجموع مالا يوجد .

(٢) ض : الممكنات .

(٣) هذه : زيادة في (ش) .

(٤) في هامش (ط) كتب أمام هذا الموضع : « وهو الباري سبحانه » .

(٥) س : لابد لها من موجود ليس هو بعضها يوجد به مجموعها .

(٦) ط : الأغراض .

(٧) س . ش : تى يجعلونه .

٣/١٨٨ بنفسه ، كما / يفعل ذلك محققة صوفيتهم كابن عربى وابن سبعين[١] والقونوى والتلمسانى وأمثالهم .

وتارة يشكّكون فى نفس الوجود الواجب ، ويقدّرون أن يكون كل موجود ممكناً بنفسه لا فاعل له ، وأن مجموع الوجود ليس فيه واجب بنفسه ، بل هذا معلول مفعول[٢] وهذا معلول مفعول ، وليس فى الوجود إلا ما هو معلول مفعول ، فلا يكون فى الوجود[٣] ما هو فاعلٌ مستغن عن غيره ، فتارةً يجعلون كل موجود واجباً بنفسه ، وتارة يجعلون كل موجود ممكناً بنفسه .

ومعلوم بضرورة العقل بطلان كل من القسمين ، وأن من الموجودات ما هو حادث ، كان تارة موجودا وتارة معدوما ، وهذا لا يكون واجباً بنفسه ، وهذا لا بد له من موجود واجب بنفسه .

ومن غلطهم فى مسمَّى واجب الوجود أنهم لم يعرفوا ما هو الذى قام عليه الدليل ، والذى قام عليه الدليل أنه لا بد[٤] من واجبٍ بنفسه لا يحتاج إلى شىءٍ مباينٍ له ، فلا يكون وجوده مستفاداً من أمرٍ مباين له ، بل وجوده بنفسه ، وكون وجوده بنفسه لا ينفى أن يكون موجوداً بنفسه ، وأن يكون ما دخل[٥] فى مسمَّى نفسه من صفاته لازماً له ، فالدليل[٦] دلَّ على أنه لا بد للممكنات من أمرٍ خارج عنها يكون

(١) وابن سبعين : ساقطة من (س) ، (ش) .

(٢) س ، ش : بل هذا مفعول معلول .

(٣) الوجود : ساقطة من (ش) .

(٤) س : قام عليه الدليل أم لابد .

(٥) ض : ما هو دخل .

(٦) ق : والدليل .

موجوداً بنفسه . فلا يكون وجوده بأمرٍ خارجٍ عنه . وحينئذ فاتصافه بصفاته . سواء سُمِّى ذلك تركيباً أو لم يسم ، لا يمنعه أن يكون واجبا بنفسه لا يفتقر إلى أمر خارج عنه .(١ ولهذا كانت صفاته واجبة الوجود بهذا الاعتبار ، وإن لزم من ذلك تعدد مسمًّى واجب الوجود بهذا المعنى . بخلاف ما إذا عُنى به أنه الموجود الفاعل للممكنات . فإن هذا واحد سبحانه لا شريك له .

وأما إذا عُنى به الموجود بنفسه القائم بنفسه . فالصفات اللازمة تكون[٢] ممكنة . لكن هذا يقتضى أن يكون[٣] فى الممكنات ما هو قديم أزلى . وهذا باطل كما [قد][٤] بسطناه فى موضع آخر١) .

الوجه الثالث.

الوجه الثالث : أن يُقال : قولك : « المجموع المركَّب من الواجب[٥] والممكن ممكن . ممنوعٌ » بأن يُقال : ليس المجموع إلا الأفراد الموجودة[٦] فى الخارج ، والمجموع هو جميع تلك الأفراد ، وتلك الأفراد بعضها واجبٌ وبعضها ممكن ، والجميع ليس هو صفة ثبوتية قائمة بالأفراد ، وإنما هو أمر نسبى إضافى كالعدد الموجود فى الخارج ، فليست / جملته غير آحاده المعنية ، ومعلوم أن الجملة ليست هى كل واحد من الآحاد بعينه ، لكن هى الآحاد جميعها ، فالآحاد

١٨٩/٣

(١ – ١) ساقط من (ش) .

(٢) ق : يكون .

(٣) ق : تكون .

(٤) قد : زيادة فى (ض) .

(٥) ض : من الوجود .

(٦) الموجودة : ساقطة من (س) .

جميعها هى الجملة والمجموع ، وهذا لا حقيقة له غير الآحاد ، والآحاد بعضها واجب وبعضها ممكن .

يبين ذلك أنه قد قال بعد هذا : إن جملة الأمور التى يتوقف عليها الواجب والممكن ليس داخلا فى المجموع لتوقفه على كل جزء منها[١] ، ولا خارجاً عنه فهى نفس المجموع .

فإن قال[٢] : بل المجموع هو الهيئة الاجتماعية الحاصلة باجتماع الواجب والممكن ، وتلك ممكنة لتوقفها على غيرها .

قيل :تلك النسبة ليست أعياناً[٣] قائمة بأنفسها ، ولا صفات ثبوتية قائمة بالأعيان ، بل أمر نسبى إضافى ، سواء كانت نسبة عدمية[٤] أو ثبوتية إذا قيل : هى[٥] ممكنة لم يضر ، فإن الواجب الذى هو واحد من المجموع موجب لسائر الممكنات[٦] ، وتلك النسبة من الممكنات ، ولا يكون جزء المجموع موجباً للمجموع ، بمعنى أنه موجب لكل واحد من الأفراد ، فإن هذا يقتضى أن يكون موجباً لنفسه ، وهو ممتنع ، بل بمعنى أنه موجب لما سواه وللهيئة[٧] الاجتماعية [وهذا صحيح][٨] ،

(١) س ، ش : منه .

(٢) س : فإن قيل .

(٣) ش : أعيانها .

(٤) عدمية : فى (ق) فقط . وسقطت من سائر النسخ .

(٥) هى : ساقطة من (س) .

(٦) ص : لسائر تلك الممكنات .

(٧) س ، ش : والهيئة .

(٨) وهذا صحيح : زيادة من (ش) وما بعد هذه العبارة إلى عبارة (فالأمر ظاهر) ساقط من (ش) .

أو يقال : هو موجب لما سواه والهيئة الاجتماعية إن كانت ثبوتية فهى ممكنة من جملة الممكنات[1] التى هى سواه ، وإن كانت عدمية فالأمر ظاهر .

الوجه الرابع

الوجه الرابع : أن يُقال : مجموع الموجودات إما أن يكون فيها واجب بنفسه ، وإما أن لا يكون . أى إما أن يُقدَّر ذلك وإما أن لا يقدر . فإن قُدِّر فيها واجب بنفسه ثبت وجوب[2] الواجب بنفسه وهو المطلوب ، وإن لم يقدر ذلك بطلت هذه الحجة . وقد تقدم تقرير هذا الكلام .

الدليل الثالث على إبطال التسلسل .

وأما **الدليل الثالث على إبطال التسلسل** وهو قولهم : إن جملة ما يفتقر إليه المجموع : إما أن يكون نفس المجموع ، أو داخلا فيه ، أو خارجا عنه .

والأول محال ، وإلا لكان الشئ علة نفسه .

والثانى محال وإلا لكان بعض أجزائه كافياً فى المجموع .

والثالث حق .

اعتراض الأبهرى عليه .

فقد اعترض عليه بقوله : قلنا إن أردتم بجملة ما يفتقر إليه المجموع جملة الأمور التى يصدق على كل واحدٍ منها أنه مفتقر إليه ، فلم قلتم بأنه لا يجوز أن يكون هو نفس المجموع ، والذى يدل عليه أن جملة الأمور التى يفتقر[3] إليه الواجب والممكن ليس داخلاً فى المجموع لتوقفه على كلٍ جزء منه ولا خارجا عنه ، فهو نفس المجموع .

(١) س : فهى ممكنة والممكنات .

(٢) ق : وجود .

(٣) ض : تفتقر .

وإن أردتم العلة الفاعلية فلم قلتم أنه يلزم أن يكون بعض الأجزاء كافيا فى المجموع ؟

الجواب عن هذا الاعتراض من وجوه .

والجواب عنه من وجوه :

الوجه الأول .

أحدها :أن نقول[١] : العلم بكون مجموع المعلولات[٢] الممكنة[٣] معلولا ممكنا أمر معلوم بالاضطرار ، فإن المجموع مفتقر إلى المعلولات الممكنة ، والمفتقر إلى المعلول[٤] أولى أن يكون / معلولا. وحينئذ فما أورده من القدح فى تلك الحجة لا يضر إذ كان قدحا فى الضروريات ، فهو من جنس شبه السوفسطائية .

١٩٠/٣

الوجه الثانى .

الوجه الثانى : أن مجموع المعلولات الممكنة إما أن يكون واجبا بنفسه وإما أن يكون ممكنا . وإذا كان ممكناً فالمقتضى له إما نفسه أو جزؤه[٥] أو أمر خارج عنه .

أما كون مجموع المعلولات الممكنات واجبا بنفسه فهو معلوم الفساد بالضرورة ، لأن المجموع[٦] إما كل واحدٍ واحدٍ من الأفراد ، وإما الهيئة الاجتماعية ، وإما مجموعها ، وكل [من][٧] ذلك ممكن .

فإذاً ليس الأفراد[٨] ممكنة وكل منها معلول ولو قُدِّر مالا غاية له ،

(١) ض : أن يقول .

(٢) ض : مجموع الممكنات المعلولات .

(٣) الممكنة : ساقطة من (ص) .

(٤) س : إلى المعلولات الممكنة .

(٥) ض : إما نفيه أو جزؤه ، س : إما نفسه وإما جزؤه .

(٦) ش : بالضرورة لا المجموع

(٧) من : زيادة فى (س) ، (ش) ، (ض) .

(٨) ق : فإذا ليس إلا أفراد .

والمعلول من حيث هو معلول لا بد له من علة ، فكل منها لا بد له من علة ، وتعاقب معلولات لا تتناهى لا يمنع أن يكون كل منها محتاجاً إلى العلة ، فإذا لم يكن ثمَّ مجموع إلا هذه الآحاد التى كل منها معلول محتاج ، لزم أن لا يكون فى الوجود إلا ما هو معلول محتاج ، ومن المعلوم بالضرورة أن المعلول المحتاج لا يوجد بنفسه .

فعلى هذا التقدير لا يكون فى الوجود ما يوجد بنفسه ، ومالا يوجد بنفسه لا يوجد إلا بموجد. والموجد إذا لم يكن موجوداً بنفسه كان مما لا يوجد بنفسه فلا يوجد ، فيلزم أن لا يوجد شئ ، وقد وُجدت الموجودات ، فيلزم الجمع بين النقيضين : وهو أن لا يكون شئ من الموجودات موجوداً ، إذا قُدِّر أنه ليس فيها شئ موجود بنفسه ، وهى كلها موجودة ، فلا بد من غيرٍ موجود بنفسه ، (١ فيكون الموجود موجودا بنفسه ، غير موجود بنفسه١) ، وهو جمع بين النقيضين .

الوجه الثالث

الوجه الثالث : أن يُقال : أردنا بجملة ما يفتقر إليه المجموع العلة الفاعلة ، فإن الكلام إنما هو فى إثبات الفاعل لمجموع الممكنات ، ليس هو فيما هو أعم من ذلك **قوله** : إن أردتم العلة الفاعلة التامة ، فلم قلتم : إنه يستلزم أن يكون بعض الأجزاء كافياً فى المجموع ؟

فيقال : قلنا ذلك لأنه إذا وجدت العلة الفاعلة التامة لزم وجود المعلول ، فإنَّا إنما نعنى بالعلة مجموع ما يلزم من وجوده وجود المعلول ، فإن الممكن لا يوجد حتى يحصل المرجّح التام المستلزم لوجوده ، فإذا

(١ — ١) : ساقط من (ض) .

كان الفاعل فاعلا باختياره ، فلا بد من القدرة التامة والإرادة الجازمة ، فلا يحصل الممكن بدون ذلك ، ومتى وُجد ذلك وجب حصول المفعول الممكن ، فما شاء الله كان ومالم يشأ لم يكن ، فما شاء الله وجب وجوده ، ومالم يشأ[١] الله امتنع وجوده ، فإن حصل للممكن[٢] المؤثر التام وجب وجوده / بغيره ، وإن لم يحصل امتنع وجوده لا نتفاء المؤثر التام ، فوجوده لا يحصل إلا بغيره . وأما عدمه فقد قيل : [إنه] أيضا[٣] لا بد له من علة ، وهو قول ابن سينا وأتباعه المتأخرين الذين يقولون : إن الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا بمرجح ، وقيل : لا يحتاج عدمه إلى علة ، وهو قول نظّار السنة[٤] المشهورين كالقاضى أبى بكر ، وأبى المعالى ، والقاضى أبى يعلى ، وابن عقيل ، وهو آخر قولى[٥] الرازى ، فإنه يقول بقول هؤلاء تارة ، وهؤلاء تارة ، لكن هذا آخر قوليه . [فإن] العدم[٦] عندهم لا يفتقر إلى علة،[وإذا] قيل[٧] : عدم [لعدم] علته[٨] ، فمعناه أن عدم علته مستلزم لعدمه ، لا أنه هو الذى أوجب عدمه ، بل إذا عدمت علته علمنا أنه معدوم فكان ذلك دليلاً على عدمه ، لا أن[٩] أحد العدمين

١٩١/٣

(١) ش : لم يشأه .
(٢) ض : الممكن . وسقطت الكلمة من (س) .
(٣) س : فقد قيل أيضا إنه ؛ ق : فقد قيل أيضا .
(٤) ض : السنية . ش : المسلمين .
(٥) س : قول .
(٦) ق : فالعدم .
(٧) ق : وقيل .
(٨) ق : عدم العلة علته
(٩) ص : لأن .

أوجب الآخر ، فإن العدم لا تأثير له فى شئ أصلا ، بل عدمه يستلزم عدم علته ، وعدم علته يستلزم عدمه من غير أن يكون أحد العدمين مؤثراً فى الآخر .

وأما[١] وجوده فلابد له من المؤثر التام ، وإذا حصل المؤثر التام وجب وجوده ، وإلا امتنع وجوده .

ولهذا تنازع الناس فى الممكن : هل من شرطه أن يكون معدوماً ؟ فالذى عليه قدماء الفلاسفة كأرسطو وأتباعه من المتقدمين والمتأخرين — كابن رشد وغيره[٢] حتى الفارابى معلمهم الثانى ، فإن أرسطو معلمهم الأول ، وحتى ابن سينا وأتباعه — وافقوا هؤلاء أيضا ، لكن تناقضوا ، وعليه جمهور نظار[٣] أهل الملل من المسلمين وغيرهم : أن من شرطه أن يكون معدوما وأنه لا يُعقل الإمكان فيما لم يكن معدوماً .

وذهب ابن سينا وأتباعه إلى أن القديم الموجود بغيره يُوصف بالإمكان وإن كان قديما أزليا لم يزل واجبا بغيره ، لكنه قد صرح هو وأصحابه فى غير موضع بنقيض ذلك كما قاله الجمهور ، وقدذكرت بعض ألفاظه فى كتابه المسمى بالشفاء فى غير هذا الموضع ، وأصحابه الفلاسفة المتبعين لأرسطو وأصحابه مع الجمهور أنكروا ذلك عليه ، وقالوا إنه خالف به سلفهم ، كما خالف به جمهور النظَّار ، وخالف به ما ذكره هو مصرِّحًا به فى غير موضع .

---

(١) س : فأما .

(٢) كابن رشد وغيره : ساقطة من (س) ، (ض) .

(٣) س ، ض : لكن تناقضوا كابن رشد وغيره وجمهور نظار . . .

وذلك لأن الممكن بنفسه هو الذى يمكن أن يوجد ويمكن أن لا يوجد ، وذلك إنما يُعقل فيما يكون معدوما ، ويمكن[(١)] أن يُوجد ويمكن أن لا يوجد ، بل يستمر عدمه . فأما مالم يزل موجوداً بغيره فكيف يُقال فيه إنه[(٢)] يمكن وجوده وعدمه ؟ أو يقال فيه إنه يقبل الوجود والعدم ؟

١٩٢/٣ ومما يوضِّح ذلك أن القابل[(٣)] للموجود والعدم[(٤)] إما/أن يكون هو الموجود فى الخارج أو الماهية الموجودة فى الخارج عند من يقول : الوجود زائد على الماهية أو ماليس[(٥)] موجوداً فى الخارج .

فإن قيل بالأول فهو ممتنع ، لأن ما كان موجودا فى الخارج أزلا وأبداً : واجبا بغيره[(٦)] ، فإنه لا يقبل العدم أصلاً . فكيف يقال : إنه يقبل الوجود والعدم ؟

وإن قيل أمر[(٧)] آخر . فذلك لا حقيقة له حتى يقبل وجوداً أو عدماً . لأن وجود كل شئ[(٨)] عين ماهيته فى الخارج ، ولكن الذهن قد يتصور ماهية غير الوجود الخارجى ، فإذا اعتُبرت الماهية فى الذهن والوجود فى الخارج أو

---

(١) س ، ص ، ض : فيمكن .

(٢) ض : إنها .

(٣) ض : القايل .

(٤) س : وللعدم .

(٥) ض : وماليس ؛ س : أو ليس .

(٦) ض : فى الخارج واجبا بغيره أزلا وأبداً .

(٧) ق : أمرا .

(٨) بعد عبارة « كل شئ » يوجد بياض فى نسخة (ض) استغرق ثلاث صفحات . وسأشير إلى نهاية السقط فى موضعه بإذن الله . وهذا المقدار أيضا ساقط من نسخة (ش) بعد العبارة التى قبلها وهى (وجودا وعدما) .

بالعكس[١] فأحدهما غير الآخر . وأما إذا اعتُبر ما فى الخارج فقط أو ما فى الذهن فقط فليس هناك وجود وما هية زائدة .[ومن تصور هذا تصوراً][٢] تاما لم ينازع فيه ، وإنما ينازع من لم يميّز بين الذهنى والخارجى[٣] . واشتبه[٤] عليه أحدهما بالآخر . وأيضا فلو قدّر[٥] أن فى الخارج ماهية ووجوداً لـواجب[٦] قديم أزلى . فهذه كما يقوله كثير من المتكلمين : إن لواجب الوجود ما هية [غير][٧] زائدة على وجوده ، وحينئذ فمثل وجود هذه الماهية لا يقبل العدم . كما أن وجود الماهية الواجبة [بنفسها][٨] لا تقبل[٩] العدم .

وإن قيل : نحن نريد بذلك أن ماهية الممكن الزائدة على وجوده[١٠] القديم الأزلى–كماهية الفلك – هى من حيث هى هى . مع قطع النظر عن وجودها وعدمها تقبل الوجود والعدم .

قيل : إثبات هذه الماهية زائدة على الوجود باطل . كما قدبيِّن[١١] فى موضع آخر .

---

(١) س : أو العكس .

(٢) ما بين المعقوفتين فى (س) فقط . وأما فى (ق) ، (ص) . (ط) . فجاءت العبارة هكذا : . . وماهية زائدة . وليس وجود هذا وجوداً تاما لم ينازع فيه .

(٣) ق : بين الذهن والخارج .

(٤) س : فيشتبه ؛ ص : فاشتبه .

(٥) ق . ص . ط : وأيضافلابد له . .

(٦) ق . ص . ط : أن فى الخارج ماهية ووجود للواجب ؛ س : أن فى الخارج ماهية ووجد واجب . ولعل ماأثبته يكون صوابا .

(٧) غير : فى (س) فقط . وسقطت من سائر النسخ .

(٨) بنفسها : فى (س) فقط .

(٩) ق . ص . ط : لا يقبل .

(١٠) ق : على وجود .

(١١) س : كما قد قرر .

وبتقدير التسليم فهذا كما يقدر أن وجود واجب الوجود[١] زائد على ماهيته . ومعلوم أنه لا يستلزم ذلك كون ماهيته قابلة للعدم .

ثم يقال : قول القائل : الماهية من حيث هى هى تقدير للماهية مجردة عن الوجود والعدم ، وهذا تقدير ممتنع فى نفسه ، فإن الماهية لو قُدِّر تحققها فإما أن تكون موجودة أو معدومة . فلا يمكن تقديرها مجردة فى الخارج حتى يقال : إن تلك[٢] الماهية تقبل الوجود والعدم .

وأيضا ، فلو قيل : إنه يمكن تقديرها مجردة ، فهذا إنما يمكن فى الماهية إذا كانت يمكن أن تكون موجودة ويمكن أن تكون معدومة . وأما ما كان الوجود لازماً لها قديما أزليا يمتنع[٣] عدمه ، فكيف يتصور أن يُقال : إن هذه الماهية تقبل العدم وهى لم تزل واجبة الوجود . فليس لها وقت من الأوقات تقبل فيه[٤] العدم . وإذا قُدِّرت مجردة فى الذهن فليست هذه المقدَّرة فى الذهن[٥] هى الموجودة فى الخارج المستلزمة للوجود القديم الأزلى .

١٩٣/٣ **فإن قيل** : هذا كما/نقول[٦] فى ماهية المحدَث إنه يقبل الوجود والعدم .

قيل : إن سُلِّم[٧] لكم أن ماهية المحدث زائدة على وجوده — مع موافقتكم لسائر العقلاء[٨] على أنه يمتنع تحققها فى الخارج [إلا][٩] إذا كانت موجودة ،

(١) س : وبتقدير التسليم بهذا كما يقال إن واجب الوجود . .
(٢) س : إن هذه .
(٣) س : ممتنع .
(٤) س ، ص ، ط : فيها .
(٥) س : فليست بأن هذه التى فى الذهن .
(٦) ق : كما تقولون .
(٧) س : لو سلم .
(٨) ق ، ص ، ط : مع العلم لسائر العقلاء .
(٩) إلا : ساقطة من (ق) .

وحين وجودها لا تكون معدومة ، بمعنى كونها تقبل الوجود والعدم – [قيل : أحد أمرين : إما][1] أن يُقال : الماهية المقدَّرة[2] فى الذهن يمكن أن تكون موجودة فى الخارج ، و يمكن أن تكون معدومة ، [وإما أن يقال : هذه الحقيقة][3] يمكن أن تكون فى الخارج معدومة تارة وموجودة أخرى ، فإذا اخترنا من ذلك حال عدمها[4] قيل : يمكن[5] وجودها بعد العدم ، وإن كان حين[6] وجودها : قيل : يمكن عدمها بعد الوجود ، ومثل هذا ممتنع فى الماهية القديمة الأزلية التى يجب وجودها و يمتنع عدمها ، سواء قُدِّر أن وجوبها [بنفسها أو بغيرها] كما أن[7] صفات الرب عند من قال : ممكنة[8] مع كونها قديمة أزلية واجبة بالذات ، فإنها عندهم لا يمكن عدمها[9] ولا تقبله ، فإن ما وجب قدمه من الأمور الوجودية امتنع عدمه باتفاق العقلاء . فإن ما يجب قدمه لا يكون إلا واجبا بنفسه ، وإن قُدِّر أنه ليس واجباً بنفسه فلابد أن يكون واجبا بغيره ، وما ليس واجبا بنفسه ولا بغيره ليس قديما باتفاق العقلاء .

(١) ما بين المعقوفتين فى (س) فقط ، وزدت أوله كلمة قيل ليستقيم الكلام ، وفى ق : والعدم وقد ، وبعد ذلك بياض ، وفى (ص) ، (ط) : والعدم وقدابرين ، وهو تحريف

(٢) فى (س) شطب الناسخ على كلمة المقدرة وكتب أمامها فى الهامش : المتصورة .

(٣) ما بين المعقوفتين فى (س) فقط . وكتب بدلا منه فى (ق) . (ص) . (ط) : معدومة ذاتا أى على هذه الحيثية .

(٤) (س) : فإذا اخبرنا من ذلك حال عدمها ، ق . ص . ط : فإذا احبرنا (بدون نقط) فى ذلك حال عدمها .

(٥) ق . ص . ط : فلا يمكن .

(٦) ق . ص . ط : عند .

(٧) ق . ص . ط : أن وجوبها منها (وبعد ذلك بياض فى النسخ الثلاث بمقدار كلمتين) كما أن . وما أثبته فى (س) فقط .

(٨) س : عند من قال مركبة ؛ ق ، ص ، ط : عند أئمة السلف ممكنة . ولعل ما أثبته هو الصواب .

(٩) س : قدمها .

فإنه إذا قُدِّر أنه ليس واجبا بنفسه[١] فلا بد أن يكون من لوازم الواجب بنفسه ، فإنه إذا لم يكن[٢] من لوازمه ، بل جاز وجوده تارة وعدمه أخرى . لم يكن هناك موجب [لذاته] ولا ذاته[٣] واجبة بنفسها فامتنع قدمه . وإذا كان من لوازم الواجب بنفسه امتنع عدمه إلا إذا عدم الملزوم[٤] ، فإن اللازم لا لاينتفى[٥] [إلا][٦] إذا انتفى الملزوم ، والملزوم الواجب بنفسه يمتنع عدمه فيمتنع عدم لازمه[٧] ، وما امتنع عدمه لا يكون ممكن العدم .

فإن قيل : فالممكنات التى هى محدثة [هى][٨] واجبة بغيرها ، إذا وجدت تجب بوجوب سببها[٩] . فما شاء الله كان ووجب وجوده . ومالم يشأ لم يكن وامتنع وجوده[١٠]. وهى ممتنعة حال عدمها . ومع هذا فهى تقبل الوجود والعدم ، ولا يلزم من عدمها عدم الواجب .

قيل[١١] : الفرق بينهما من وجهين : أحدهما : أن تلك كانت[١٢] معدومة تارة وموجودة أخرى فثبت قبولها للوجود والعدم ، فلا يمكن أن يقال : إنها لا تقبل

---

(١) بنفسه : ساقطة من (س) .

(٢) س : فإنه لو لم يكن .

(٣) ق . ص . ط : موجب لئلا (وبعد ذلك بياض) ولا ذاته

(٤) ق . ص . ط : عدمه والأول عدم الملزوم . وهو تحريف .

(٥) ص : لا يقتضى ، وهو تحريف .

(٦) إلا : ساقطة من (ق) .

(٧) ص : عدم اللازم .

(٨) هى : ساقطة من (ق) . (ص) . (ط) .

(٩) ق . ص . ط : بغيرها فالذات تجب لوجود سببها .

(١٠) س : وامتنع عدمه ، وهو خطأ .

(١١) س : بل .

(١٢) س : أن يقال كانت .

العدم بخلاف ماهو لم يعدم قط[١] ولم يمكن عدمه [فى وقت من الأوقات][٢] .

الثانى : أن هذه[٣] لا يوجبها نفس الواجب إذ[٤] لو كان كذلك لكانت لازمة لذاته قديمة أزلية ، بل إنما توجبها الذات مع ما يحدث من الشروط التى بها تم حصول المقتضى التام[٥] ، فحينئذ ليست من / لوازم الواجب بنفسه بل من لوازم مؤثرها التام . ومن جملة ذلك[٦] الأمور الحادثة التى هى شرط فى حدوثها[٧] . وإذا عدمت فإنها تعدم[٨] لانتفاء بعض هذه الشروط الحادثة . أو لحدوث مانع ضادّ وجودها . ومنع تمام علتها التامة[٩] فعدمت لعدم بعض الحوادث أو وجود[١٠] بعض الحوادث . كما وجدت لحدوث بعض الحوادث .

١٩٤/٣

---

(١) س : بخلاف مالم تعدم قط .

(٢) فى وقت من الأوقات : كذا فى (س) .وفى (ق) . (ص) . (ط) : من الابر الابار (كذا غير منقوطة) .

(٣) س : أن تلك .

(٤) ق : إذا .

(٥) ق . ص . ط : بل إما أن توجبها الذات مع ما يحدث من الشروط التى بها يتم حصول الشئ إتمام لها . وما أثبته فى (س) إلا أن فيها : الذاتى مع ما تحدث من الشروط .

(٦) الواجب بنفسه بل من لوازم مؤثرها التام ومن جملة ذلك : كذا فى (س) فقط وفى (ق) . (ص) . (ط) جاءت هذه العبارات مضطربة هكذا : الواجب بنفسه بل من لوازم قدمه فالمام ابن صله لا .

(٧) شرط فى حدوثها : كذا فى (س) . وفى (ق) . (ص) . (ط) : شرط وجودها

(٨) ص : لا تعدم .

(٩) ومنع تمام علتها التامة : كذا فى (س) . وفى (ق) . (ص) . (ط) : امتنع أن سام عليها السامه . وهو تحريف .

(١٠) س : ووجود .

وقدم بعضها أيضا[١] . فلهذا[٢] لم تكن[٣] من لوازم ذاته المجردة[٤] فى الأزل . بخلاف ما كان من لوازم ذاته [فى الأزل] .[٥] فإن هذا لازم ذاته يمتنع تحقق ذاته فى الأزل[٦] بدونها[٧] فمتى قُدِّر عدمه لزم عدم الذات الأزلية الواجبة الوجود . وعدمها ممتنع . فعدم لازمها الأزلى[٨] ممتنع . فلا يكون لازمه الأزلى ممكنا[٩] ألبتة . بل لا يكون[١٠] إلا واجبا قديما أزليا لا تقبل ذاته العدم . وهذا هو المطلوب . فقد تبين أن ما كان أزليا فإنه واجب الوجود يمتنع عدمه لا يكون ممكناً ألبتة . وهذا مما[١١] اتفق عليه العقلاء أوّلهم وآخروهم . حتى أرسطو وجميع أتباعه الفلاسفة إلى الفارابى وغيره . وكذلك ابن سينا وأتباعه .

لكن هؤلاء تناقضوا فوافقوا سلفهم والجمهور فى موضع . وخالفوا العقلاء قاطبة مع مخالفتهم لأنفسهم فى هذا الموضع . حيث قضوا بوجود موجود [ممكن][١٢] يقبل الوجود والعدم مع كونه قديما أزلياً واجباً ، وإن قيل[١٣] : هو واجب بغيره .

(١) ق . ص . ط : وقدم بعضها انتفاء . وهو تحريف .
(٢) ق . ص . ط . فهذا .
(٣) ق . ص . ط : لم يكن .
(٤) ق . ص . ط : ذاته لحداه .
(٥) ص . ط : من الأزل . وسقطت من (ق) .
(٦) يمتنع تحقق ذاته فى الأزل : كذا فى (س) ، وفى (ق) ، (ص) ، (ط) كأنها : يمتنع لحصراته فى الأزل .
(٧) ق : بذاته ؛ ص ، ط : بذاتها .
(٨) س : الأزل .
(٩) س : لازم الأزل ممكن .
(١٠) ص : بل ما كان .
(١١) ق ، ص ، ط : وهو مما .
(١٢) ممكن : ساقطة من (ق) .
(١٣) وإن قيل : كذا فى (س) . وفى (ق) ، (ص) ، (ط) : والفاعل .

وَلهذا لا يوجد هذا القول عن أحد من العقلاء قبل[١] هؤلاء . ولا نقله أهل المقالات عن أحدٍ من الطوائف .[٢] وإنما يوجد فى كلام هؤلاء وأتباعهم .

وإذا عرف هذا فإن قال هؤلاء : نحن نريد به[٢] العدم الاستقبالى [٣] – أى يقبل أن يعدم فى المستقبل – قيل : فهذا يبطل قولكم . لأن ما كان واجبا بغيره أزليا لم يقبل العدم لا فى الماضى ولا فى المستقبل . وكذلك هو[٤] عندكم ما كان أزليا كان أبدياً يمتنع عندكم عدمه .

وإن قيل : نريد به أن ما تُصوِّر فى الذهن يمكن وجوده فى الخارج . ويمكن أن لا يوجد .

قيل : إذا كان أزليا واجبا بغيره لم يمكن أن يقبل العدم بحال فلا يكون ممكنا . فالممكن لا يكون ممكناً إن لم يكن معدوما فى الماضى أو المستقبل[٥] .

وإذا قيل:إن الممكن يقبل الوجود والعدم ، لم نرد به[٦] أنه يقبلها على سبيل الجمع . فإن هذا جمع بين النقيضين . بل المراد به أنه يقبل الوجود بدلا عن العدم ، والعدم بدلا عن الوجود ، فإذا كان معدوماً كان قابلاً لدوام العدم وقابلا لحدوث الوجود . وإذا كان موجوداً قبل دوام الوجود وقبل حدوث العدم – هذا إذا اعتبرحاله[٧] /فى الخارج ، وإن[٨] اعتبر حاله فى الذهن فالمراد ١٩٥/٣

(١) ق ، ص ، ط : غير .

(٢ – ٢) : يقابل هذه العبارات جمل مضطربة وبياض فى (ق) ، (ص) ، (ط) . وعند نهاية هذه العبارات ينتهى السقط فى نسخة (ض) ، (ش) الذى أشرنا إليه من قبل .

(٣) س : الاستقبال .

(٤) هو : ساقطة من (س) ، (ض) .

(٥) ق : والمستقبل .

(٦) ق ، ص ، ط : لم يرد به .

(٧) س : إذا اعتبرت حال .

(٨) ق : وإذا .

أن ما يتصوره فى الذهن يمكن أن يوجد فى الخارج . ويمكن أن لا يوجد . فبكل حال إذا اعتُبر الممكن ذهنياً أو خارجيا لا يتحقق فيه الإمكان إلا مع إمكان العدم[١] تارةً ووجوده أخرى . فما كان ضرورى العدم – كالجمع[٢] بين النقيضين – لا يكون ممكنا ، وما كان ضرورى الوجود – وهو القديم الأزلى – لا يكون ممكنا . وقد وافق على هذا جميع الفلاسفة : أرسطو وجميع أصحابه المتقدمين [والمتأخرين] والعقلاء[٣] . أما مع وجوب وجوده[٤] بنفسه أو بغيره دائما . فليس[٥] هناك ممكن يحكم عليه بقبول الوجود والعدم .

ولما سلك الرازى ونحوه مسلك ابن سينا فى إثبات إمكان مثل هذا اضطربوا فى الممكن ، وورد عليهم فيه إشكالات كثيرة ، كما هو موجود فى كتبهم . كما أورده الرازى فى « محصله » من الحجج الدالة على نفى هذا الممكن ولم يكن له عنها جواب إلا دعواه أن ما كان متغيراً فإنه يُعلم إمكانه بالضرورة

وهذه الدعوى يخالفه فيها جمهور العقلاء . حتى أرسطو وأصحابه ، وهذا الذى نبهنا عليه هو أحد ما يُستدل به على أن كل ممكن فهو مسبوق بالعدم ، وكل ما سوى الله ممكن ، فكل ما سوى الله حادث عن عدم[٦] . كما قد بُسط فى موضعه .

---

(١) ش : تحقق العدم .

(٢) ق : فالجمع .

(٣) ق ، ط : وجميع أصحابه المتقدمين والعقلاء ، ض : وجميع أتباعه المتقدمين والعقلاء ؛ ص : وجميع أصحابه المتقدمين ، س : وجميع أصحابه المقدمون والمتأخرون . وسقطت هذه العبارات مع سطرين قبلها من (ش) .

(٤) ض : مع وجوب وجوده ؛ س : فمع وجوب وجوده .

(٥) س ، ص : ليس .

(٦) س : وكل ما سوى حادث عن عدم ؛ ص : وكل ما سوى الله حادث عن عدم

والمقصود هنا أن الذين استدلوا بهذه الأدلة على افتقار الممكنات إلى واجب خارج عنها . فإن مرادهم بقولهم : جملة ما يفتقر إليه مجموع الممكنات هو المؤثر التام . وهو المرجح التام الذى يلزم من وجوده بتأثيره[1] التام وجودها . كما ذكرناه من أن الفاعل باختياره إذا وجدت قدرته التامة وإرادته التامة وجب وجود المقدور . وهى الممكنات .

وأما قوله : فلم قلتم : إنه يلزم أن يكون بعض الأجزاء كافيا فى المجموع : فلما ذكرناه من أن المؤثر التام يستلزم وجود أثره . فإذا قُدِّر أن المؤثر التام فى المجموع هو بعض المجموع . لزم أن يكون بعض أجزاء المجموع هو المؤثر فى المجموع . فيكون مؤثراً فى نفسه وفى غيره .

وهذا ظاهر . فإنه إذا قَدِّر مجموع الممكنات . وقدرنا أن واحدا منها مؤثر فى المجموع – أى فى كل[2] واحدٍ واحد وفى الهيئة الاجتماعية – لزم أن يكون مؤثرا فى نفسه وفى غيره . فيكون بعض أجزاء المجموع موجباً لحصول المجموع المذكور ومن المجموع نفسه . وهذا ممتنع . وأما المجموع المركب من الواجب والممكن ، فهناك ليس بعضه مؤثراً فى كل واحدٍ واحد وفى الهيئة الإجتماعية . فإن من المجموع/الواجب بنفسه لم[3] يؤثر فيه شئ ، فظهر الفرق . ١٩٦/٣

وأيضا فالواجب مؤثر فى الممكن وفى الهيئة الاجتماعية ، ليس مؤثرا فى نفسه ، بخلاف مجموع الممكنات ، فإن كل واحدٍ منها لابد له من مؤثر ، والاجتماع لابد له من مؤثر ، فالمجموع مفتقر إلى المؤثر بأى تفسير

---

(١) ق ، ص ، ط : بتأثره .

(٢) كل : ساقطة من (س) .

(٣) لم : كذا فى (س) ، وفى سائر النسخ : ولم . ولعل الصواب مالم .

فَسَّر ، فإن فسَّر بالهيئة الاجتماعية فهى متوقفة على الأفراد الممكنة ، والمتوقف[١] على الممكن أولى أن يكون ممكناً ، مع أن الهيئة الاجتماعية نسبة وإضافة متوقفة على غيرها ، فهى أدخل[٢] فى الإمكان والافتقار من غيرها ، وهى من أضعف الأعراض المفتقرة إلى الأعيان إن قَدَّر لها ثبوتاً وجودياً[٣] وإلا فلا وجود لها ، وإن فَسَّر المجموع بكل واحد واحد ، أو فَسَّر[٤] بالأمرين بكل واحدٍ واحدٍ وبالاجتماع ، أو بغير ذلك بأى شئ فَسر ، لم يكن إلا ممكنًا مفتقراً إلى غيره ، وكلما كثرت الإمكانات كثر الافتقار والحاجة .

فإذا قيل : المؤثر فى ذلك واحد منها – وهو ممكن – لزم أن يكون الممكن الذى لم يوجد بعد فاعلاً لجميع الممكنات ، ونفسه من الممكنات ، فإن نفسه لابد له من فاعل أيضا .

وهذا المعترض أخذ المجموع المركَّب من الواجب والممكن فعارض به المجموع من الممكنات . ولفظ المجموع فيه إجمال : يُراد به الاجتماع ، ويُراد به جميع الأفراد ، ويراد به الأمران[٥] ، فكانت معارضته[٦] فى غاية الفساد ، فإن ذلك المجموع فيه واجبٌ بنفسه لا يحتاج إلى غيره ، وماسواه من الأفراد والهيئة الاجتماعية مفعولٌ له ، فهذا معقول .

(١) س ، ض : والتوقف .
(٢) س : فهى داخلة .
(٣) ق : ثبوت وجودى .
(٤) ض : وفسر .
(٥) ش ، ض : الاقتران ، وهو تحريف .
(٦) ض : معارضة .

فالله تعالى هو الموجود الواجب بنفسه، خالق لكل ماسواه، وأما الهيئة الاجتماعية إن قُدِّر لها وجود فى الخارج فهى حاصلة به أيضا سبحانه وتعالى. وأما المجموع الذى كل منه مفتقر إلى من يبدعه، وليس فيه موجود بنفسه، فيمتنع أن يكون فاعلهم واحداً منهم[1] لأنه لابد له من فاعل، فلو كان فاعلهم ما كان فاعل نفسه[2] وغيره من الممكنات، ولزم[3] أن يكون بعض أجزاء الممكنات كافيا فى مجموع الممكنات، وإذا كان مجموع الممكنات يمتنع أن يكون فاعلها، فلأن يمتنع أن[3] يكون بعضها فاعلا لها بطريق الأَوْلى، فإن مايتعذر[4] على المجموع يتعذر على بعضه بطريق الأَوْلى، وما[5] يفتقر إليه المجموع يفتقر إليه بعضه بطريق الأَوْلى[5]. وهذا المعترض أخذ ما يفتقر إليه المجموع لفظاً مجملا، فالافتقار قد يكون افتقار المشروط إلى شرطه، وقد يكون [افتقار][6] المفعول إلى فاعله. ثم أخذ يورد على / هذا وعلى هذا، ونحن نجيب على كل تقدير.

١٩٧/٣

الوجه الرابع

الوجه الرابع : أن يُقال : أتعنى بجملة ما يفتقر إليه المجموع ما إذا وُجد وُجد المجموع، وما لا يُوجد المجموع إلا بوجوده كله مع قطع النظر عن كونه شرطاً أو فاعلا، فإن جملة ما يفتقر إليه الشئ هو الجملة التى تشتمل على كل ما يفتقر إليه الشئ، فكل ما كان الشئ مفتقراً إليه فهو

(١) منهم : ساقطة من (ض).

(٢) س : بنفسه.

(٣ - ٣) : ساقط من (س).

(٤) ق : فإن ما كان يتعذر.

(٥ - ٥) : ساقط من (ض).

(٦) افتقار : ساقطة من (ق).

داخل فى هذه الجملة ، وإذا حصل كل ما يحتاج إليه الشئ لم يبق الشئ محتاجاً إلى شئ أصلاً ، فيلزم وجوده حينئذ،فإنه ما دام مفتقراً إلى شئ لم يوجد ، وإذا حصل كل ما يتوقف وجوده عليه ولم يبق وجوده موقوفاً على شئ أصلا لزم وجوده ، فيعنى بجملة[1] ما يتوقف وجود الشئ عليه الأمور التى إذا وُجدت وُجد المجموع ، وإن لم توجد[2] جميعها لم يوجد المجموع .

ومعلوم أنه إذا عنى به ذلك لم يمكن أن يكون ذلك بعضها ، لأنه يلزم حينئذ أن يكون بعض الأجزاء كافياً فى المجموع ، فإنه قد فسَّر الجملة بما إذا حصل وجب حصول[3] المجموع ، وإن لم يحصل لم يجز حصوله ، فلو كان بعض الأجزاء هو تلك الجملة لوجب أن يكون ذلك البعض كافياً فى حصول المجموع،سواء قُدِّر فاعلاً لنفسه ولباقى الجملة ، أو قُدِّر أن حصوله هو حصول المجموع ، أو قُدِّر غير ذلك من التقديرات الممتنعة ، فأى تقدير قُدِّر كان ممتنعا ، فإن جملة ما يفتقر إليه المجموع لا يكون بعض المجموع بأى تفسير فسر ، وهو المطلوب .

ولكن لفظ « المجموع » فيه إجمال ، فإنه قد يُعنى به مجرد الهيئة الاجتماعية ، وقد يُعنى به كل من الأفراد ، أو[4] كل من الأفراد[4] مع الهيئة الاجتماعية ، فإن عُنى به الأول فلا ريب أن هذا قد يكون بعض الأفراد موجباً له ، كما فى المجموع المركَّب من الواجب والممكن ، فإن

(١) ص : فنعنى بجملة ؛ ش : فيعنى بالجملة .

(٢) توجد : كذا فى (س) ، وفى سائر النسخ : يوجد .

(٣) ق : حصوله .

(٤ - ٤) ساقط من (ض) .

الواجب هو الموجب للممكنات ، وهو الموجب أيضا للهيئة الاجتماعية ، والهيئة الاجتماعية أمرٌ ممكن خارج عن الواجب ، ليس هو بعض الهيئة الاجتماعية ، لكنه بعض الأفراد ، والهيئة نسبة وإضافة ، وليس هو بعض النسبة والإضافة ،ولكن هو بعض الأفراد المنسوب بعضها إلى بعض[١] ، والنسبة وسائر الأفراد غيرٌ له ، وهو الموجب لكل ما هو غير له .

وأما المجموع الذى هو الأفراد فلا يكون بعضه[٢] هو الموجب لكل من الأفراد ، فإن هذا يقتضى أن يكون ذلك البعض موجباً لنفسه فاعلاً لذاته ، وهذا ممتنع بالضرورة واتفاق العقلاء ، بل هو من أبلغ الأمور امتناعا ، والعلم بذلك من أوضح المعارف وأجلاها . ولهذا لم يقل هذا أحد من العقلاء .

وإذا المجموع كُلاً[٣] من / الأفراد[٤] مع الهيئة فهو أبعد عن أن يكون واحد من الأفراد[٤] موجباً لنفسه ولسائر الأفراد ومع[٥] الهيئة الاجتماعية ، وهذا بين ، ولله الحمد والمنة . ١٩٨/٣

واعلم أن مثل هذه الاعتراضات مع صحة الفطرة[٦] وحسن النظر يُعلم فسادها ، ومثل هذه الخواطر الفاسدة التى تقدح فى المعلومات

(١) س : بعضا إلى بعض .
(٢) س : بعض .
(٣) كلا : كذا فى (ق) ، وفى سائر النسخ : كل .
(٤ — ٤) : ساقط من (س) .
(٥) ق : مع .
(٦) س : الفطنة .

لا نهاية لها ، ولا يمكن استقصاء ما يرد على النفوس من وساوس الشيطان ، ولولا أن هذين الرجلين[١] اللذين كان يُقال إنهما من[٢] أفضل أهل زمانهما فى المباحث العقلية : كلاميها وفلسفيها[٣] ، أورد كل منها ما ذكرت ، وصار ذلك عنده مانعاً من صحة الطريق المذكور فى إثبات واجب الوجود ، لما ذكرت ذلك لظهور فساده عند من له تصور صحيح لما ذكروه ، فضلا عمَّن نوَّر الله قلبه .

ثم إن هؤلاء الفلاسفة يقولون - كما زعم الآمدى - إن كمال النفس الإنسانية هو الإحاطة بالمعقولات والعلم بالمجهولات ، وهم مع هذا لم يعرفوا الموجود الواجب ، فأى شئ عرفوه ؟ !

جهل المبتدعة وحيرتهم .

وقد بلغنى بإسناد متصل عن بعض رؤوسهم وهو الخونجى صاحب « كشف الأسرار فى المنطق[٤] » ، وهو عند كثير منهم غاية فى هذا الفن أنه قال عند الموت : « أموت وما علمت شيئا إلا أن الممكن يفتقر إلى الواجب ».[٥] ثم قال : « الافتقار وصف عدمى ، أموت وما علمت شيئا » .

وذكر الثقة عن هذا الآمدى أنه قال : « أمعنت النظر فى الكلام وما استفدت منه شيئاً إلا ما عليه العوام » - أو كلاما هذا معناه .

(١) فى هامش (ط) كتب أمام هذا الموضع : « الآمدى والأبهرى » .

(٢) من : ساقطة من (س) .

(٣) ض : كلابيتها وفلسفيتها (وهو تحريف) ؛ س ، ش : كلامها وفلسفتها .

(٤) سبقت ترجمة الخونجى جـ ١ ص ١٦٢ . واشار الأستاذ سعد غراب فى مقدمته لرسالة « الجمل فى المنطق » للخونجى ، ص ١١ (ط . المطبعة العصرية ، تونس ، بدون تاريخ) إلى وجود ثلاث نسخ مخطوطة من كتاب « كشف الأسرار عن غوامض الأبكار فى المنطق » الأولى فى المكتبة الوطنية بتونس والثانية فى الاسكوريال بأسبانيا ، والثالثة فى القاهرة (ولم يذكر أرقامها) .

(٥) فى هامش (ط) عبارة ناقصة أمام هذا الموضع : « قال الخونجى إنه يموت » .

وذلك أن هذا الآمدى لم يقرر فى كتبه لا التوحيد ، ولا حدوث العالم ، ولا إثبات واجب الوجود بل ذكر فى التوحيد طرقاً زيَّفها ، وذكر طريقة زعم أنه ابتكرها ، وهى أضعف من غيرها .

وكان ابن عربى[١] صاحب « الفصوص » و« الفتوحات » وغيرهما يعظِّم طريقته ويقول : إن الطريقة التى ابتكرها فى التوحيد طريقة عظيمة ، أو ما هو نحو هذا ، حتى أفضى الأمر ببعض أعيان القضاة الذين نظروا فى كلامه إلى أن قال[٢] التوحيد لا يقوم عليه دليل عقلى وإنما يُعلم بالسمع ، فقام عليه أهل بلده ، وسعوا فى عقوبته ، وجرت له قصة .

وكذلك الأصبهانى اجتمع بالشيخ إبراهيم الجعبرى[٣] يوما فقال له : « بت البارحة أفكر إلى الصباح فى دليل على التوحيد سالم عن المعارض فما وجدته » .

وكذلك حدثنى من قرأ على ابن واصل الحموى[٤] أنه قال : « أبيت بالليل وأستلقى على ظهرى وأضع الملحفه على وجهى[٥] وأبيت

(١) س ، ض : ابن العربى .

(٢) قال : كذا فى (ق) فقط ، وفى سائر النسخ : قالوا . والكلام التالى يظهر أنه من كلام الخويجى ، والعبارة غير مستقيمة .

(٣) أبو أسحاق إبراهيم بن عمر بن إبراهيم الجعبرى ، عالم بالقراءات ، ومن فقهاء الشافعية ، يقال له « شيخ الخليل » وقد يعرف بابن السراج ولد سنة ٦٤٠ وتوفى سنة ٧٣٢ انظر ترجمته فى : طبقات الشافعية ٣٩٨/٩ - ٣٩٩ ؛ الدرر الكامنة ٥١/١ - ٥٢ ، الأعلام ٤٩/١ .

(٤) يوجد فى هامش (ط) أمام هذا الموضع كلام ناقص ظهر منه « هو جمال الدين محمد . . . بن سالم بن واصل الحموى . . . عالما بعلوم كثيرة . . . مفرطا فى الذكاء وولى . . . وكان مداوماً على الا . . والتفكر فى العلم . . . هل من يجالسه . . سنة سبع وتسعين . . وقد بلغ التسعين . . . . . . كثيرة فى . . الحكمة والمنطق . . والطب والتاريخ . . بيات » . وسبقت ترجمته . ج ١ ، ص ١٦٥ .

(٥) س : وأضع على وجهى الملحفة .

١٩٩/٣ أقابل أدلة هؤلاء بأدلة هؤلاء / وبالعكس ، وأصبح وما ترجَّح عندى شئ » ، كأنه يعنى أدلة المتكلمين والفلاسفة .

وقد بسطنا الكلام فى التوحيد وأدلته فى غير هذا الموضع ، وذكرنا أن الناس قبلنا قد ذكروا له من الأدلة العقلية اليقينية ما شاء الله ، ولكن الإنسان يريد أن يعرف ما قاله الناس ، وما سبقوا إليه ، وبينَّا أيضا أن القرآن ذكر من ذلك ما هو خلاصة ما ذكره الناس ، وفيه من بيان توحيد الإلٰهية ما لم يهتد إليه كثير من النظَّار ولا العباد ، بل هو الذى بعث الله به رسله وأنزل به كتبه .

الطرق المختلفة لإثبات الخالق تعالى .

وهؤلاء – كما ذكرت – انقسموا إلى أصحاب نظر وفكر وبحث واستدلال ، وأصحاب إرادة وعبادة وتألّه وزهد . فكان منتهى أولئك الشك ، ومنتهى هؤلاء الشطح . فأولئك يشكُّون فى ثبوت واجب الوجود ، أو يعجزون عن إقامة الدلالة عليه .

وإذا لم يكن فى الوجود واجب لم يوجد شئ ، فتكون الموجودات كلها[1] معدومات[2] ، فيفضى بهم سوء النظر إلى جعل الموجودات معدومات أو تجويز كونها معدومات ، وجعل الموجود الواجب ممكنا[3] ، وجعل الواجب ممكنا غاية التعطيل .

والآخرون يجعلون كل موجود واجب الوجود ، ويجعلون وجود كل موجود هو نفس وجود واجب الوجود ، فلا يكون فى الوجود وجود هو

(١) كلها : ساقطة من (س) .
(٢) ص : معدومة .
(٣) فيفضى إلى . . . ممكنا : هذه العبارات محرفة فى (س) .

عندهم مخلوق ولا مصنوع ، ولا مفتقر إلى غيره ، ولا محتاج إلى سواه[١] ، فلا يكون فى الوجود ما وُجد بعد عدمه ، ولا ما عدم بعد وجوده ، وهذا فيه مِنْ جعل المعدوم موجوداً ، ومن جعل الممكن واجباً ، وجعل العبد ربًّا ، وجعل المحدَث قديماً ، ما هو غاية الكفر والشرك والضلال .

الطريقة الصحيحة الموافقة للفطرة فى إثبات وجود الله تعالى .

هذا مع أن إثبات الموجود الواجب الغنى الخالق ، وإثبات الموجود[٢] الممكن المحدث الفقير المخلوق ، هو من أظهر المعارف وأبْيَن العلوم .

أما[٣] ثبوت الموجود المفتقر المحدث الفقير ، فيما نشاهده من كون بعض الموجودات يُوجد بعد عدمه ، ويعدم بعد وجوده ، من الحيوانات والنباتات والمعدن[٤] ، وما بين السماء والأرض من السحاب والمطر والرعد والبرق وغير ذلك ، ومانشاهده من حركات الكواكب ، وحدوث الليل بعد النهار ، والنهار بعد الليل ، فهذا كله فيه من حدوث موجودٍ بعد عدمه ، ومعدوم بعد وجوده ، ما هو مشهود لبنى آدم يرونه بأبصارهم .

ثم إذا شهدوا ذلك فنقول[٥] : معلوم أن المحدثات لابد لها من محدِث ، والعلم بذلك ضرورى كما قد بُيِّن ، ولابد من محدِث لايكون

(١) فى هامش (ط) أمام هذا الموضع : « هؤلاء أهل وحدة الوجود » .

(٢) س ، ش ، ض ، ط : الوجود .

(٣) س : وأما .

(٤) س : والعدم ، وهو تحريف .

(٥) فى هامش (ط) أمام هذا الموضع كتب ما يلى : « تقرير دليل التوحيد » .

محدَثا ، وكل محدَث ممكن ، والممكنات لابد لها من واجب ، وكل محدَث وممكن/فقير مربوب مصنوع ، والمفتقرات لابد لها من غني ، والمربوبات لابد لها من رب ، والمخلوقات لا بد لها من خالق .

٣/٢٠٠

وأيضا فإنه يُقال : هذا الموجود إما أن يكون واجبا بنفسه وإما أن لا يكون واجباً بنفسه ، بل ممكنا بنفسه واجباً بغيره ، والممكن بنفسه الواجب بغيره لابد له من واجب بنفسه ، فلزم ثبوت الواجب بنفسه على التقديرين .

وأيضا فالموجود : إما أن يكون محدَثاً ، وإما أن يكون قديماً ، والمحدَث لابد له من قديم ، فلزم وجود القديم على التقديرين .

وأيضا فالموجود[١] إما أن يكون مخلوقاً ، وإما أن لا يكون ، والمخلوق لابد له من خالق ، فيلزم ثبوت الموجود الذى ليس بمخلوق على التقديرين .

[٢]وأيضا فإما أن يكون خالقا وإما أن لا يكون ، وقد عُلم فيما ليس بخالق – كالموجودات التى علم حدوثها – أنها مخلوقة ، والمخلوق لابد له من خالق ، فعُلم ثبوت الخالق على التقديرين[٢] .

وأيضا فالموجود إما غنى عن كل ما سواه ، وإما مفتقر إلى غيره ، والفقير إلى غيره لابد له من غنى بنفسه ، فعُلم ثبوت الغنى بنفسه على التقديرين .

---

(١) ط : فالوجود .

(٢ – ٢) ساقط من (ش) .

فهذه البراهين وأمثالها كلٌ منها يوجب العلم بوجود الرب [سبحانه وتعالى][١] الغنى القديم الواجب بنفسه .

طريقة ابن سينا وأتباعه فى إثبات وجود الله تعالى.

وابن سينا وأتباعه - كالرازى والآمدى والسهروردى المقتول وأتباعهم - سلكوا فى إثبات واجب الوجود طريقة الاستدلال بالوجود[٢] وعظَّموها ، وظنَّ من ظن منهم أنها أشرف الطرق ، وأنه[٣] لا طريق إلا وهو يفتقر إليها ، حتى ظنوا أن طريقة الحدوث مفتقرة إليها .

وكل ذلك غلط ، بل هى طريقة تُوجب إثبات واجب الوجود بلا ريب ، ٭ لو كانوا يفسرون الممكن بالممكن ٭ الذى هو ممكن عند العقلاء ، سلفهم وغير سلفهم ، وهو الذى[٤] يكون موجوداً تارة ومعدوماً أخرى .

فأما إذا فُسِّر[٥] الممكن بالممكن[٦] الذى ينقسم إلى قديم واجبٍ بغيره ، وإلى محدث مسبوق بالعدم - كما هو قول ابن سينا وأتباعه - فلا يصح لهم على هذا الأصل الفاسد لا إثبات واجب بنفسه ، ولا إثبات ممكن يدل على الواجب بنفسه .

وهذه الطريقة[٧] هى فى الحقيقة مأخوذة من طريقة الحدوث ،

---

(١) سبحانه وتعالى : زيادة فى (س) ، (ش) .

(٢) ش : سلكوا طريقة الاستدلال بالوجود فى إثبات واجب الوجود .

(٣) س ، ض : أو أنه .

(٭ - ٭) ما بين النجمتين ساقط من (ش) .

(٤) وهو الذى : كذا فى (ق) . وفى سائر النسخ : وهذا الذى .

(٥) س ، ض : فسروا .

(٦) بالممكن : ساقطة من (س) .

(٧) ق : وهذه طريقة .

وطريقة الحدوث أكمل وأبيَن ، فإن الممكن الذى يُعلم أنه ممكن ، هو ما علم أنه وُجد بعد عدمه ، أو عدم بعد وجوده .

هذا الذى اتفق العقلاء على[١] أنه ممكن ، وهو الذى يستحق أن يُسمى ممكناً بلا ريب ، وهذا محدث ، فإذاً كل ممكن محدث .

وأما تقدير ممكن لم يزل واجباً بغيره ، [فأكثر] العقلاء[٢] دفعوا ٢٠١/٣ ذلك ، حتى القائلون بقدم العالم / كأرسطو وأتباعه المتقدمين ، [٣] وحتى هؤلاء الذين قالوا ذلك -ابن سينا وأتباعه[٣] - لا يجعلون هذا من الممكن ، بل الممكن عندهم ما أمكن وجوده وعدمه ، [٤] - فكان موجوداً تارةً ومعدوما أخرى[٤] .

وإنما جعل هذا من الممكن ابن سينا وأتباعه . [٥] - مع تناقضه وتصريحه بخلاف ذلك[٥] - لمَّا سلكوا فى إثبات واجب الوجود الاستدلال بالموجود على الواجب ، فقالوا : كل ما سواه يكون ممكناً بنفسه واجبا بغيره ، وجعلوا العالم قديما أزليا مع كونه ممكنا بنفسه .

وهذا خلاف قول سلفهم ، وقول أئمة الطوائف سواهم ، [٦] - وخلاف ما صرحوا أيضا به[٦] - وهذا ممَّا أنكره ابن رشد وغيره على ابن سينا ، وبسط الكلام فيه له موضع آخر .

---

(١) س : اتفق عليه العقلاء على .

(٢) فأكثر العقلاء : كذا فى (س) ، وأما بقية النسخ : فالعقلاء .

(٣ - ٣) ما بين النجمتين ساقط من (ش) .

(٤ - ٤) ساقط من (ش) .

(٥ - ٥) ساقط من (ش) .

(٦-٦) ساقط من (ش) .

والمقصود هنا أن هؤلاء الذين يدَّعون أن كمال النفس هو الإحاطة بالمعقولات والعلم بالمجهولات ، هذا اضطرابهم فى أشرف المعلومات الموجودات ، بل فيما لا تنجو النفوس إلا بمعرفته وعبادته ، ولكن لمَّا سلَّموا للفلاسفة أصولهم الفاسدة تورطوا معهم فى محاراتهم ، وصاروا يجرُّونهم كما يجر[١] الملاحدةُ الباطنيةُ الناسَ صنفًا صنفا[٢] .

والفلسفة هى باطن الباطنية ، ولهذا صار فى هؤلاء نوع من الإلحاد ، فقلّ أن يسلم من دخل مع هؤلاء فى[٣] نوع من الإلحاد ، فى أسماء الله وآياته وتحريف الكلم عن مواضعه .

بطلان قول الفلاسفة إن كمال النفس فى مجرد العلم بالمعقولات .

ونفس المقدمة الهائلة التى جعلوها غاية مطلوبهم – وهو أن كمال النفس فى مجرد العلم بالمعقولات – مقدمة باطلة قد بسطنا الكلام عليها فى الكلام على معجزات الأنبياء ، لما تكلمنا على قولهم إنها قوى نفسانية[٤] ، وذكرنا قطعة من كلامهم على ذلك ، وبيَّنا أن قولهم : – إن كمال النفس فى مجرد العلم [بالمعقولات] – خطأ وضلال[٥] ، ومن هنا جعلوا الشرائع مقصودها : إما إصلاح[٦] الدنيا وإما تهذيب النفس لتستعد[٧] للعلم ، أو لتكون الشريعة أمثالاً لتفهيم المعاد فى

(١) س ، ض : تجر .

(٢) ض : صفا صفا .

(٣) فى : كذا فى الأصول ، ولعل الصواب : من .

(٤) وهو كتاب « الصفدية » وقد نشرت الجزء الأول منه .

(٥) ش ، ض : فى مجرد العلم بالمعقولات مقدمة باطلة خطأ وضلال ، ولعل ما أثبته هو الصواب .

(٦) ض : صلاح .

(٧) ش ، ض : لتسعد ، وهو تحريف .

العقليات[١] ، كما يقوله الملاحدة الباطنية مثل أبي يعقوب السجستاني وأمثاله . ولهذا لا يوجبون العمل بالشرائع على من وصل إلى حقيقة العلم ، ويقولون : إنه لم يجب على الأنبياء ذلك ، وإنما كانوا يفعلونه لأنه من تمام تبليغهم الأمم ليقتدوا بهم في ذلك ، لا لأنه[٢] واجب على الأنبياء ، وكذلك[٣] لا يجب عندهم على الواصلين البالغين من الأمة والعلماء .

ودخل في ذلك طائفة من ضُلاَّل المتصوفة ظنّوا أن غاية العبادات هو حصول المعرفة ، فإذا حصلت سقطت العبادات ، وقد يحتج بعضهم بقوله : ﴿ وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ ﴾ [سورة الحجر : ٩٩] ويزعمون أن اليقين هو المعرفة.وهذا/خطأ بإجماع المسلمين – أهل التفسير ٢٠٢/٣ وغيرهم – فإن المسلمين متفقون على أن وجوب العبادات – كالصلوات الخمس ونحوها – وتحريم المحرمات – كالفواحش والمظالم – لا يزال واجباً على كل أحد ما دام عقله حاضراً ، ولو بلغ ما بلغ ، وأن الصلوات لا تسقط عن أحد قط إلا عن الحائض والنفساء أو من زال عقله ، مع أن من زال عقله بالنوم فإنه يقضيها – بالسنة المستفيضة المتلقاه بالقبول واتفاق العلماء – وأما من زال عقله بالإغماء ونحوه مما يُعذر فيه ، ففيه نزاع مشهور : منهم من يوجب قضاءها مطلقا كأحمد ، ومنهم من لا يوجبه كالشافعي ، ومنهم من يوجب قضاء ما

---

(١) ض : لتفهيم المعارف والعقليات ؛ س : لتفهيم المعاد العقليات .

(٢) س : لا أنه ؛ ش : لأنه .

(٣) ق ، ص ، ط : ولذلك .

قلّ ، وهو مادون اليوم والليلة أو صلوات اليوم والليلة ، كما هو مذهب أبي حنيفة ومالك . والمجنون لا يقضى عند عامتهم ، وفيه نزاع شاذ .

فالمقصود[١] من هذا أن الصلوات الخمس لا تسقط عن أحدٍ له عقل ، سواء كان كبيراً أو صالحاً[٢] أو عالماً . وما يظنه طوائف من جهّال العباد وأتباعهم ، وجهّال النظار وأتباعهم ، وجهال الإسماعيلية والنصيرية — وإن كانوا كلهم جهّالا — من سقوطها عن العارفين أو الواصلين ، أو[٣] أهل الحضرة ، أو عمّن خُرقت لهم العادات ، [٤] أو عن الأئمة الإسماعيلية ، أو بعض أتباعهم[٤] أو عمّن عرف العلوم العقلية ، أو عن المتكلم الماهر[٥] فى النظر ، أو الفيلسوف الكامل فى الفلسفة ، فكل ذلك باطل باتفاق المسلمين ، وبما علم بالاضطرار من دين الإسلام .

واتفق علماء المسلمين على أن الواحد من هؤلاء يستتاب ، فإن تاب وأقر بوجوبها وإلا قتل ، فإنه لا نزاع بينهم فى قتل الجاحد لوجوبها ، وإنما تنازعوا فى قتل من أقرّ بوجوبها وامتنع من فعلها ، مع أن أكثرهم يوجب قتله .

ثم الواحد من هؤلاء إذا عاد واعترف بالوجوب فهل عليه قضاء ماتركه ، فهذا على ثلاثة أنواع : أحدها أن يكون قد صار مرتداً ممتنعاً

---

(١) ض : والمقصود .

(٢) س ، ش : كبيرا وصالحا .

(٣) أو : ساقطة من (ش) .

(٤ — ٤) : ساقط من (ش) .

(٥) ص : الباهر .

عن الإقرار بما فرضه الرسول ، فهذا حكمه حكم المرتدين ، وفيه للعلماء ثلاثة أقوال : أحدها : أنه لا يقضي ما تركه فى الردة ولا قبلها – لا من صلاة ولا صيام ولا زكاة – بناءً على أن الردة أحبطت عمله ، وأنه إذا عاد عاد بإسلام جديد فيستأنف العمل ، كما هو معروف فى مذهب أبى حنيفة ومالك ، وقولٌ فى مذهب أحمد ، والثانى : أنه يقضى ما تركه فى الردة وقبلها ، وهذا قول الشافعى ، وإحدى الروايات عن أحمد . والثالث : أنه لا يقضى ما تركه فى الردة ، ويقضى ما تركه قبلها ، كالرواية المشهورة عن أحمد .

٢٠٣/٣ وإن كان الواحد من هؤلاء جاهلاً وهو مصدق / للرسول ، لكن ظن أن من دينه سقوط هذه الواجبات عن بعض البالغين ، كما يظن[(١)] ذلك طوائف ممَّن صحب الشيوخ الجهّال ، وكما يظنه طائفة من الشيوخ الجهَّال ، ولهم مع ذلك أحوال نفسانية[(٢)] وشيطانية .

فهؤلاء مبنى أمرهم على أن من ترك الصلاة قبل العلم بوجوبها فهل يقضى ؟ وفيه ثلاثة أقوال[(٣)] : منها وجهان فى مذهب أحمد[(٤)] : أحدهما : [(٥)] أنه لا قضاء عليه بحالٍ بناءً على أن حكم الخطاب لا يثبت

(١) أمام هذا الموضع فى (ش) كتب فى الهامش عبارة « آخر الكراريس » .

(٢) عند كلمة « نفسانية » يبدأ سقط طويل جداً فى نسخة (س) وسنشير إلى نهايته فى موضعه بإذن الله ، وهذا السقط يتلوه بياض يستغرق الصفحة وفى وسط هذا البياض ختم الوقفية الذى أشرت إليه فى مقدمة الكتاب ونصه : « حسبى الله وحده من الكتب التى وقفها الفقير إلى آلاء ربه ذى المواهب ، محمد المدعو بين الصدور بالراغب ، وكفى عبده » .

(٣) بعد كلمه (أقوال) زيادة فى (ش) وهى : « أحدها أنه لا يقضى ما تركه فى الردة ولا قبلها لا من صلوات ولا زكاة ولا صيام » .

(٤) أحمد : ساقطة من (ش) .

(٥) ق ، ط : أحدها .

فى حق العبد إلا بعد بلوغ الخطاب إليه . والثانى : عليه القضاء بكل حال – كما يقوله من يقوله من أصحاب الشافعى وغيره . والثالث : يفرق بين من أسلم فى دار الحرب ومن أسلم فى غيرها ، كما يقول ذلك من يقوله من أصحاب أبى حنيفة ، والأول أظهر الأقوال .

وأيضا فقد تنازع الناس فيمن فوَّت الصلاة عمداً بغير عذر والصوم[١] ، هل يصح منه القضاء أم قد استقر عليه الذنب فلا يقبل منه القضاء ؟ على قولين معروفين ، وليس هذا موضع هذا .

وإنما المقصود هنا أنه ليس فى علماء المسلمين من يقول بسقوط الصلاة عمَّن هو عاقل على أى حال كان .

فمن تأول قوله تعالى : ﴿ وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ ﴾ [سورة الحجر : ٩٩] على سقوط العبادة بحصول المعرفة ، فإنه يستتاب ، فان تاب وإلا قتل . والمراد بالآية : اعبد ربك حتى تموت ، كما قال الحسن البصرى : لم يجعل الله لعبادة المؤمن أجلاً دون الموت ، وقرأ الآية . واليقين هو ما يعاينه الميت فيوقن به ، كما قال تعالى عن أهل النار ﴿ وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ * حَتَّى أَتَانَا الْيَقِينُ ﴾ [سورة المدثر : ٤٦ :٤٧] وفى الصحيح أن النبى صلى الله عليه وسلم لما مات عثمان بن مظعون . قال : أما عثمان فقد جاءه اليقين من ربه .

والمقصود هنا أن هؤلاء الملاحدة ، ومن شركهم فى نوع من إلحادهم لما ظنوا أن كمال النفس فى مجرد العلم ، وظنوا أن ذلك إذا حصل فلا

(١) ش : أو الصوم .

حاجة إلى العمل ، وظنوا أن ذلك حصل لهم ، ظنوا سقوط الواجبات العامة عنهم وحِل المحرمات العامة لهم .

بطلان هذا القول من وجوه والرد عليهم فى ذلك .

وضلالهم من وجوه .

منها : ظنهم أن الكمال فى مجرد العلم .

والثانى : ظنهم أن ما حصل لهم علم .

والثالث : ظنهم أن ذلك العلم هو الذى يكمل النفس .

الوجه الأول

وكل من هذه المقدمات كاذبة . فليس كمال النفس فى مجرد العلم ، ولا فى أن تصير عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود[١] ، بل لابد لها من العمل ، وهو حب الله وعبادته . فإن النفس لها قوتان : علمية/وعملية ، فلا تصلح إلا بصلاح الأمرين ، وهو أن تعرف الله وتعبده .

٢٠٤/٣

والجهمية هم خير من هؤلاء بكثير ، ومع هذا فلما قال جهم ومن وافقه : إن الإيمان مجرد المعرفة[٢] ، أنكر ذلك أئمة الإسلام ، حتى كفَّر من قال بهذا القول وكيعُ بن الجراح وأحمد بن حنبل وغيرهما .

(١) قال ابن سينا فى كتابه النجاه ٢٩٣/٣ (ط . محيى الكردى) الطبعة الثانية ، ١٣٥٧/١٩٣٨ : « إن النفس الناطقة كمالها الخاص بها أن تصير عالماً معقولا مرتسما فيها صورة الكل . . . . ثم تستمر كذلك حتى تستوفى فى نفسها هيئة الوجود كله فتنقلب عالما معقولا موازيا للعالم الموجود كله مشاهداً لما هو الحسن المطلق والخير المطلق والجمال الحق ومتحدا به . . . . . الخ » .

(٢) قال الأشعرى فى مقالات الإسلاميين ١٩٧/١ ، بتحقيق الأستاذ محمد محيى الدين عبد الحميد ، القاهرة ١٣٦٩/١٩٥٠ عن المرجئة : « فالفرقة الأولى يزعمون أن الإيمان بالله هو المعرفة بالله وبرسله وبجميع ما جاء من عند الله فقط ، وأن ماسوى المعرفة من الإقرار باللسان والخضوع بالقلب والمحبة لله ولرسوله والتعظيم لهما والخوف منهما والعمل بالجوارح فليس بإيمان ، وزعموا أن الكفر بالله هو الجهل به ، وهذا قول يحكى عن جهم بن صفوان » .

وهذا القول – وإن كان قد تابعه عليه الصالحى والأشعرى فى كثير من كتبه وأكثر أصحابه – فهومن أفسد الأقوال وأبعدها عن الصحة ، كما قد بيّناه فى غير هذا الموضع ، لما بيَّنا الكلام فى مسمَّى الإيمان وقبوله للزيادة والنقصان ، وما للناس فى ذلك من النزاع[1] .

الوجه الثانى .

وأما المقدمة الثانية : فلو كان كمال النفس فى مجرد العلم ، فليس هو أىّ علم كان بأى معلوم كان ، بل هو العلم الذى لابد منه : العلم بالله . وهؤلاء ظنوا أنه العلم بالوجود بما هو موجود[2] ، وظنوا أن العالم أبدى أزلى . فإذا حصل له العلم بالوجود الأزلى الأبدى كملت نفسه .

وعلى هذا بنى أبو يعقوب السجستانى وغيره من شيوخ الفلسفة والباطنية[3] أقوالهم . وكذلك أمثالهم من الفلاسفة كالفارابى وغيره . وابن سينا – وإن كان أقرب إلى الإسلام منهم – ففيه من الإلحاد بحسبه[4] . وأبو حامد ، وإن سلك أحياناً مسلكهم ، لكنه لا يجعل العلم بمجرد الوجود موجباً للسعادة ، بل يجعل ذلك فى العلم بالله ، وقد يقول فى بعض كتبه : إنه العلم بالأمور الباقية ، وهذا كلامهم .

فمن قال : إن العالم أزلى أبدى قال بقولهم ، ومن قال : إن كل ماسوى الله كان معدوماً ثم وُجد ، لم يلزمه ذلك . وابن عربى وابن

(١) انظر كتاب « الإيمان » لابن تيمية ، وقد طبع عدة مرات .

(٢) ض : بما وجود ؛ ق ، ص ، ط ، ش : بما هو وجود . والمثبت عن (هـ) .

(٣) ق : الباطنية .

(٤) يقول ابن سينا فى كتابه « النجاه » ١٩٨/٣ : « فلا محالة أن العلم الإلهى هو هذا العلم ، فهذا العلم يبحث عن الموجود المطلق » ويقول فى كتابه « الشفاء – الإلهيات » ٩/١ (تحقيق قنواتى وسعيد زايد ، راجعه الدكتور إبراهيم مدكور ، ط . المطابع الأميرية ، القاهرة ١٣٨٠/١٩٦٠) : عن العلم الإلهى : « فيجب إذن أن يكون الموضوع الأول هو الموجود بما هو موجود » .

سبعين ونحوهما جمعوا بين المسلكين ، فصاروا يجعلون كمال النفس هو العلم بالوجود المطلق ، ويقولون : إن الله هو الوجود المطلق ، فأخذوا من طريقة الصوفية:أنه العلم بالله ، وأخذوا من كلام هؤلاء : أنه العلم بالوجود المطلق ، وجمعوا بينهما ، فقالوا : إن الله هو الوجود المطلق .

الوجه الثالث . **وأما المقدمة الثالثة** : فزعمهم أنهم حصل لهم العلم بالوجود . وهذا باطل ، فإن كلامهم فى الإلٰهيات مع قلته فالضلال أغلب عليه من الهدى ، والجهل أكثر فيه من العلم ، وهى العلوم التى تبقى معلوماتها وتكمل النفوس بها عندهم .

وأما الطبيعيات فهى مبدأ الحركة والتغير والاستحالة ، ولكن منها كليات لا تنتقض بزعمهم ، وهى منتقضه .

وهذه الأمور مبسوطة فى غير هذا الموضع ، ولكن نبهنا عليه هنا ، لأن مثل هذا الآمدى وأمثاله الذين عظّموا طريقهم / وصدّروا كتبهم ٢٠٥/٣ التى صنّفوها فى أصول دين الإسلام – بزعمهم – بما هو أصل هؤلاء الجهال : من أن كمال النفس الإنسانية بحصول ما لها من الكمالات ، وهى الإحاطة بالمعقولات والعلم بالمجهولات ، وسلكوا طرقهم – وقعوا فى الجهل والحيرة والشك بما لا تحصل النجاة إلا به ، ولا تنال السعادة إلا بمعرفته ، فضلاً عن نيل الكمال الذى هو فوق ذلك . فإن النبى صلى الله عليه وسلم قال : كمل من الرجال كثير[1] ، فالكاملون من الرجال

(١) قال البخارى فى صحيحه ١٥٨/٤ (كتاب الأنبياء ، باب قول الله تعالى : وضرب الله مثلا للذين آمنوا امرأة فرعون . . .) : عن أبى موسى رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : كمل من الرجال كثير ولم يكمل من النساء إلا آسية امرأة فرعون ومريم بنت عمران ، وإن فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام » . والحديث مع اختلاف فى الألفاظ فى : البخارى =

كثير ، ولكن الذين سلكوا طريق هؤلاء من أبعد الناس عن الكمال .

تقرير الآمدى لطريقة المتأخرين فى إثبات واجب الوجود .

والمقصود هنا الكلام على ماسلكه هؤلاء المتأخرون فى تقرير واجب الوجود . والآمدى قد قررها فى « أبكار الأفكار » وأورد سؤالاً على بعض مقدماتها[١] فى « رموز الكنوز » قد ذكرنا سؤاله وجوابه .

وأما تقريره لها فقال فى تقرير[٢] هذه الحجة[٣] : « النظر إلى الجملة غير النظر إلى كل واحدٍ واحدٍ من آحادها ، فإن حقيقة الجملة غير حقيقة كل واحدٍ من الآحاد ، وعند ذلك فالجملة موجودة ، فإما أن تكون[٤] واجبةً لذاتها أو ممكنة ، لا جائز أن تكون واجبة[٥] » كما تقدم « وإن كانت ممكنه فلا بد لها من مرجّح ، والمرجح إما داخل فيها وإما خارج عنها . فإن كان داخلاً فيها فالمرجح[٦] للجملة مرجّح لآحادها ،

= = ١٦٤/٤ (كتاب الأنبياء ، باب قوله تعالى إذ قالت الملائكة يامريم . . .) ، ٢٩/٥ (كتاب أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم ، باب فضل عائشة) ، ٧٥/٧ (كتاب الأطعمة ، باب فضل الثريد) ؛ مسلم ١٨٨٦/٤ – ١٨٨٧ (كتاب فضائل الصحابة ، باب فضائل خديجة أم المؤمنين) ؛ سنن الترمذى (بشرح ابن العربى) ٣٠/٨ (كتاب الأطعمة ، باب ما جاء فى فضل الثريد) ؛ سنن ابن ماجة ١٠٩١/٢ (كتاب الأطعمة ، باب فضل الثريد على الطعام) ؛ المسند (ط . الحلبى) ٣٩٤/٤ ، ٤٠٩ .

(١) ق : مقدماته .

(٢) ض : تقريب .

(٣) فى كتابه : « أبكار الأفكار » جـ ١ ، ص ١٥١ – ١٥٢ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ص ٢٣ (نسخة رقم ١٦٠٣) . وسبق ورود هذا الكلام من قبل ، ص ٩٠– ٩١ ومقابلته على أبكار الأفكار .

(٤) سبقت هذه العبارة من قبل : وهى إما أن تكون ، وهو الذى فى « أبكار » .

(٥) فى « أبكار الأفكار » عبارات لم يذكرها ابن تيمية هنا وسبق ورودها وهى : « . . . أن تكون واجبة . وإلا لما كانت آحادها ممكنة ، وقد قيل إنها ممكنة كما سبق ، ثم وإن كانت واجبة فهو مع الاستحالة عين المطلوب ، وإن كانت ممكنة . . . » .

(٦) أبكار : والمرجح إما أن يكون داخلا فيها أو خارجها عنها لا جائز أن يقال بالأول فإن المرجح . . . (وسبق ورود هذا النص) .

فيلزم[(١)] أن يكون مرجحاً لنفسه لكونه[(٢)] من الآحاد ، [٣] فيلزم أن يكون علةً لنفسه معلولاً لها ، وإن كان خارجاً عنها لم يكن ممكناً لأنه من الجملة فيكون واجباً[٣] » .

ثم أورد على ذلك قول السائل[(٤)] : « لا نسلم وجود ما يسمى جملة فى غير المتناهى ، ليصح ما ذكرتموه ، ولا يلزم من صحة ذلك فى المتناهى مع إشعاره بالحصر صحته فى غير المتناهى ، سلّمنا أن مفهوم الجملة حاصل فيما لا يتناهى وأنه ممكن ، لكن[(٥)] لا نسلّم أنه زائد على الآحاد المتعاقبة إلى غير النهاية ، وحينئذ[(٦)] فلا يلزم أن يكون معللاً بغير علة الآحاد ، سلمنا أنه زائد على الآحاد ، ولكن ما المانع أن يكون مترجّحاً بآحاده الداخلة فيه ، لا بمعنى أنه مترجّح بواحدٍ منها ليلزم ما ذكرتموه ، بل طريق ترجيحه[(٧)] بالآحاد الداخلة فيه ترجحّ كل واحدٍ من آحاده بالآخر إلى غير النهاية ، وعلى هذا فلا يلزم افتقاره إلى مرجح خارج عن الجملة ، ولاأن يكون المرجح للجملة مرجحاً لنفسه ولا لعلته » .

(١) أبكار : ويلزم ، وهكذا ورد النص من قبل .

(٢) أبكار : ضرورة كونه ، وهكذا ورد من قبل .

(٣ – ٣) : هذه العبارات اختصر فيها ابن تيمية ما فى أبكار الأفكار ، ونص الأبكار (وسبق وروده من قبل) : « ويخرج بذلك عن أن يكون ممكنا ، وهو خلاف الغرض ، وأن يكون مرجحا لعلته لكونها من الآحاد ، وفيه جعل العلة معلولا والمعلول علة ، وهو دور ممتنع ، وإن كان المرجّح خارجا عنها فهو من الجملة ، وهو خلاف الغرض ، فلم يبق إلا أن يكون واجبا لذاته وهو المطلوب » .

(٤) أبكار الأفكار جـ ١ ، ص ١٥٧ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ص ٢٤ (نسخة رقم ١٦٠٣) ، وسبق ورود هذا النص ص٩١–٩٢، وقابلته هناك على « أبكار » .

(٥) أبكار : ولكن ، وكذا ورد النص من قبل .

(٦) أبكار : وعند ذلك ، وكذا ورد النص من قبل .

(٧) أبكار : ترجحه ، وكذا ورد النص من قبل .

ثم قال فى الجواب[١] : « قولهم : لا نسلّم وجود ما يسمى جملة فى غير المتناهى . قلنا : مسمًّى الجملة هو ما وصفتموه بكونه غير متناه ، ولاشك أنه غير كل واحد من الآحاد ، إذ كل واحد من الآحاد متناه ، والموصوف بما لايتناهى هو الأعداد المفروضة ، بحيث لا يخرج عنها[٢] واحد . قولهم : لانسلم أن مفهوم الجملة زائد على الآحاد المتعاقبة إلى / غير النهاية .

٢٠٦/٣

قلنا : إن أردتم أن مفهوم الجملة هو نفس المفهوم من كل واحدٍ من الآحاد فهو ظاهر الإحالة ، وإن أردتم به الهيئة الاجتماعية من آحاد الأعداد ، فلا خفاء بكونه[٣] زائداً على كل واحدٍ من الآحاد[٤] وهو المطلوب.

(٥ولقائل أن يقول : يريدون بالجملة كل الآحاد ، لا كل واحد منها ، ولا يسلّمون أن كل الآحاد أمر مغاير للآحاد المتعاقبة٥) .

قولهم : ما المانع من أن تكون[٦] الجملة مترجِّحة بآحادها الداخلة فيها كما قرروه[٧] .

---

(١) أبكار الأفكار حـ ١ ص ١٦٨ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ص ٢٦ (نسخة رقم ١٦٠٣)

(٢) أبكار : منها .

(٣) أبكار : لكونه .

(٤) أبكار : من الأعداد .

(٥ - ٥) : هذا الكلام ساقط من نسختى « أبكار الأفكار »

(٦) أبكار (نسخة رقم ١٩٥٤) : ما المانع أن تكون ، (نسخة رقم ١٦٠٣) : ما المانع أن يكون

(٧) أبكار : كما قرره .

قلنا : إما أن يقال : تترجح[١] الجملة بمجموع[٢] الآحاد الداخلة فيها أو بواحدٍ منها ، فإن كان يوجد منها[٣] فالمحال الذى ألزمناه حاصل ، وإن كان بمجموع الآحاد فهو نفس الجملة المفروضة ، وفيه ترجح الشئ بنفسه ، وهو محال[٤] » .

تعليق ابن تيمية

قلت : ولقائل أن يقول : الحجة المذكورة لا تحتاج إلى إثبات كون الجملة غير الآحاد ، وإن كان ذلك حقاً فإنه يُقال لمن قال : « لا نسلم وجود ما يسمّى جملة فى غير المتناهى » لا يخلو إما أن يكون هنا جملة غير الآحاد ، وإما أن لا يكون . فإن كان بطل سؤاله ، وإن لم يكن كان ذلك أبلغ فى الحجة ، فإن كل واحد من الآحاد ممكن ، وليس هنا جملة يمكن أن تكون واجبة ، فكل من الممكنات يمتنع أن يوجد بنفسه أو بممكن آخر ، كامتناع وجود الجملة الممكنة بكلٍ من الممكنات .

وقد أورد هو هذا السؤال ، فكان فيه كفاية من أن يقرّر أموراً إذا حذفها كان أبلغ فى الحجة وأقوى لها .

وكذلك السؤال الثانى : وهو **قوله** : « سلّمنا أن مفهوم الجملة حاصل فيما لا يتناهى وأنه ممكن ، لكن لانسلم أنه زائد على الآحاد المتعاقبة ، فلا يكون معللاً بغير علة الآحاد[٥] » فإن هذا السؤال هو

---

(١) أبكار : قلنا أن يق بترجح . (ويق أو يقا رمز لكلمة يقال)

(٢) أبكار : مجموع

(٣) عبارة « فإن كان يوجد منها » ساقطة من نسختى « أبكار الأفكار »

(٤) يرمز ناسخ نسخة رقم ١٦٠٣ إلى كلمة محال بـ : مح

(٥) سبق إيراد هذه العبارة قبل صفحات ص ٢٧٨ وفيها : .. الآحاد المتعاقبة إلى غير النهاية وحينئذ فلا يلزم أن يكون معللاً بغير علة الآحاد .

نظير الأول ، بل هو هو مع تغير العبارة ، فإن من نفى وجود ما يسمّى جملة فى غير المتناهى ، لم ينازع فى وجود كل واحدٍ واحد من الآحاد المتعاقبة ، فإذا سلم مفهوم الجملة فيما لايتناهى وفسر ذلك بالآحاد المتعاقبة ، كان باقيا على منعه الأول ، لكن من الناس من يقول : الجملة لا تُعقل إلا فى المتناهى . ومنهم من قد ينازع فى الجملة : هل لها حقيقة غير كل واحد من الآحاد ؟ فلهذا جعلها سؤالين .

وبكل حال ، فالسؤال إن كان متوجهاً كان ذلك أقوى فى الحجة . وإن لم يكن متوجها لم يرد بحال . وذلك أنه إذا لم يكن للجملة حقيقة غير كل واحدٍ واحد ، لم يكن هنا مجموع نحتاج[1] أن نصفه بوجوب أو إمكان غير كل واحد واحد . وتلك كلها ممكنة . فتكون الحجة على هذا التقدير أقل مقدمات . فإنه إذا كانت الجملة غير الآحاد ، احتيج إلى نفى وجوبها بنفسها أو بالآحاد ، أما إذا قُدِّر / انتفاء ذلك ، لم يُحتج[2] إلى ذلك . فلا يحتاج إلى نفى الوجوب عنها ، لا بنفسها ولا بالآحاد . ٣/٢٠٧

ولهذا **قال** فى الاعتراض : « إذا لم تكن الجملة غير الآحاد لم يلزم أن تكون[3] معللة بغير علة الآحاد[4] » .

وهذا مما يقوى الحجة . فإنها إذا لم تكن معللة بغير علة الآحاد – ومعلوم أنه لا بد من إثبات علة الآحاد – فذلك وحده كافٍ . بخلاف ما إذا كانت غير الآحاد . فانه يُحتاج إلى نفى وجوبها بنفسها أو بالآحاد .

(١) ق : يحتاج

(٢) ض ، ص ، ط : تحتج .

(٣) ص ، ط : يكون .

(٤) سبق ورود الجملة ص ٢٧٨ . ولكنه لخص كلام الآمدى هنا .

وهذا هو السؤال الثالث وهو **قوله** : « ما المانع أن يكون المجموع – وهو الجملة – مترجّحا بآحاده الداخلة فيه لا بواحد منها ، بل طريق ترجحه بالآحاد الداخلة فيه بترجح[1] كل واحدٍ من آحاده بالآخر إلى غير نهايه[2] » .

وقد أجاب عن هذا **بقوله** : « مجموع الآحاد نفس الجملة المفروضة ، وفيه ترجّح الشيء بنفسه ، وهو محال[3] » .

وهذا السؤال هو الذى ذكره فى كتابه الآخر ، وذكر أنه لا يعرف له جواباً حيث **قال** : « ما المانع من ترجحها بترجح آحادها ، وترجح آحادها كل واحد بالآخر إلى غير نهاية[4] »

قال : « وهذا إشكال مشكل ، وربما يكون عند غيرى حله[5] » .

والجواب الذى ذكر عنه إنما يستقيم إذا أرادوا بالجملة كل واحدٍ واحد من (الأجزاء،ولم يجعلوا للاجتماع قدراً زائداً ، وجعلوا الاجتماع جزءاً ، فإنه حينئذ يُقال : الجملة هى الآحاد ، فأما إذا أريد[6] بالجملة الاجتماع ، وهو الهيئة الاجتماعية وأن ترجحها بالآحاد المتعاقبة ، لم يكن الجواب صحيحا .

---

(١) ص ، ض : ترجع ؛ ط : يرجح ؛ هـ ، ش : برحح (بدون نقط) .

(٢) سبق ورود هذا الكلام ، ص ٢٧٨ ، ولكن ابن تيمية لخصه هنا .

(٣) سبق ورود هذا الكلام ، ص ٢٨٠ .

(٤) ص : النهاية

(٥) فى هامش (ط) أمام هذا الموضع كتب : « تقدم الإشكال » وبعد ذلك كلمات غير واضحة .

(ه – ه) ش : « الأجزاء المجتمعة ، وجعلوا الاجتماع جزءا ، فإنه حينئذ يقال : الجملة هى الآحاد المجتمعة ولم يجعلوا الاجتماع قدرا زائدا ، وترجح . . . » .

(٦) ق : أيد ، وهو تحريف .

وهذا هو الذى استشكله فى كتابه الآخر . وحينئذ يكون السؤال : « لم لا يجوز ترجّح الاجتماع بالآحاد المجتمعة ، وترجح° كل واحد بالآخر . وليس الجملة هو الآحاد المتعاقبة كما تقدم ، بل هو الهيئة الاجتماعية ، ولكن يمكن تقرير هذا الجواب إذا جُعلت الهيئة الاجتماعية جزءاً من أجزاء الجملة وهذا أمر اصطلاحى ، فإن المجموع المركّب من أجزاء قد يجعل نفس الاجتماع ، ليس جزءاً من المجموع ، وقد يجعل جزءاً من المجموع ، فإذا جعل الاجتماع جزءاً من المجموع ، كان تقرير السؤال : أن هذا الجزء معلل بسائر الأجزاء ، وترجح [1] كل جزء بالآخر ، وترجّح جزء ممكن بجزء ممكن ، كترجح جزء ممكن بأجزاء ممكنة ، وحينئذ فإجابته بقوله : « مجموع الآحاد نفس الجملة المفروضة ، وفيه ترجح الشىء بنفسه ، ليس بجواب مطابق [2] ، فإنهم لم يدّعوا / ترجّح المجموع بالمجموع ، بل ترجح الاجتماع بكل واحدٍ واحد من الأجزاء المتعاقبة . والاجتماع وإن كان جزءاً فليس هو من الأجزاء المتعاقبة ، لكن هذا فيه [3] ترجيح بعض الأجزاء ببعض ، فهو كتعليل بعض الممكنات ببعض ، فيعود الأمر ويُقال : فالمجموع هو واجب بنفسه أو ممكن ، معلول لنفسه أو معلول ببعضه أو بخارج عنه ، كما تقدم تقرير ابن سينا لحجته . ٢٠٨/٣

وقد تقدم أن المجموع إما أن لا يكون [4] له علة ، بل هو واجب

(١) ص ، ط : ويرجح

(٢) ص : مطلق .

(٣) فيه : ساقطة من (ص) .

(٤) ض : لا تكون .

بنفسه . وهذا باطل كما تقدم . وإما أن يكون [(١)] له علة ، وهو المجموع أو بعضه أو ما هو خارج عنه ، كما يُقال نظير ذلك فى دلالة المطابقة والتضمن والالتزام .

فلهذا قال فى القسم الثانى [(٢)] : « وأما أن يقتضى المجموع علة هى الآحاد بأسرها . فتكون معلولة لذاتها . فإن تلك الجملة والكل شىء واحد، وأما الكل بمعنى كل واحد فليس تجب [(٣)] به الجملة » .

يقول : إن كان المقتضى للمجموع هى الآحاد بأسرها ، بحيث تدخل [(٤)] فيها الهيئة الاجتماعية ، لزم أن تكون الجملة الممكنة معلولة لذاتها ، فإن الجملة والكل والمجموع شىء واحد . بخلاف ما إذا أُريد بالكل كل واحدٍ واحد ، فإن الجملة لا تجب بكل واحدٍ واحد ، إنما تجب بمجموع الآحاد ، كالعشرة لا تحصل بكل فردٍ فرد من أفرادها ، وكذلك سائر المركبات ، وإنما يحصل المركب بمجموع أجزائه التى من جملتها الهيئة الاجتماعية ، إن جعلت الهيئة الاجتماعية أمراً وجودياً ، وإن لم تُجعل كذلك لم يُحتج إلى هذا ، بل يُقال : المجموع هو الآحاد بأسرها ، وليس هنا غير الآحاد .

ولعل ابن سينا أراد هذا . ولهذا أوردوا عليه تلك الأسولة [(٥)] ،

---

(١) ص ، ض : وإما أن لا يكون .

(٢) أى ابن سينا فى الإشارات والتنبيهات ٣ ، ٤٥٢/٤ .

(٣) ق : يجب ؛ ط ، ش : الكلمة غير منقوطة . (٤) ق ، ط : يدخل .

(٥) فى اللسان مادة « سول » : « وسلت أسال سوالا لغة فى سألت ، حكاها سيبوية . وقال ثعلب : سُوالا وسِوالا كجُوار وجِوار . وحكى أبو زيد : هما يتساولان ، فهذا يدل على أنها واو فى الأصل على هذه اللغة وليس على بدل الهمز . ورجل سُوَلَةٌ على هذه اللغة سؤول . وحكى ابن جنى : سُوَال وأسْوِلة »

وهو أن المجموع مغاير للآحاد ، وأنه يجوز أن يجب المجموع بالآحاد المتعاقبة ، ونحو ذلك مما تقدم .

وأما القسم الثالث وهو : أن يكون للمجموع [١] علة هى بعضه ، فهذا قد أبطله بقوله [٢] : « ليس بعض الآحاد أولى بذلك من بعض ، إن كان كل واحدٍ منها معلولا ، ولأن علته أولى بذلك » .

وهذان وجهان فى تقرير ذلك : أحدهما : أن كل جزء من الأجزاء إذا كان ممكنا – ومن ذلك الهيئة الاجتماعية – فليس وجوب المجموع بهذا الجزء بأولى من هذا ، لأنه متوقف على كل جزءٍ جزء منها [٣]

والثانى : أن كل واحدٍ من تلك الأجزاء معلول لغيره ، فعلته أولى أن تكون هى الموجبة للجميع منه ، سواء قيل : إن / علة المجموع واحد معين ، أو واحد منها غير معين . وأما إذا قيل : كل واحدٍ واحد ، فذلك أبعد لأنه يقتضى [٤] اجتماع مؤثرين مستقلين على أثر واحد ، وهو ممتنع بصريح العقل واتفاق العقلاء .

٢٠٩/٣

فإن قيل : إذا كان المجموع هو الأجزاء ونفس الاجتماع ، فهذا لا يفتقر إلى شيء منفصل .

قيل : هذا هو القول بوجوب ذلك بنفسه ، وقد تقدم إبطاله ، فإنه يكون كل جزء ممكناً [٥] بنفسه ، والاجتماع ممكن بنفسه ، ولم يكن هنا

---

(١) ض : المجموع .

(٢) أى ابن سينا فى نفس الموضع السابق .

(٣) ض : بكل جزء منها . (٤) ط : لا يقتضى .

(٥) ص ، ض ، ط ، ش : ممكنٍ ، وهو خطأ .

ما يغاير ذلك حتى يُقال : هو واجب بنفسه فلا يمكن أن يكون هنا ما هو واجب بنفسه .

وقد أبطل غيره هذا القسم بوجهين : أحدهما ذكره الرازى والآمدى : أن ما كان سبب المجموع كان سبب كل واحد من أجزاء ذلك المجموع ، فلو قُدِّر جزء من أجزاء المجموع سبباً ، لزم كون ذلك الجزء سبباً لنفسه ، فيلزم كون الممكن علة معلولا . وأيضا فذلك الجزء معلول ، فإذا كان هو مرجِّحاً للمجموع ، كان مرجحا لعلته ، فيكون علة لعلته .

« فصل »

ولم يذكر ابن سينا ولا غيره فى إثبات واجب الوجود قطع الدَّوْر ، كما لم يذكر الجمهور قطع التسلسل لظهور فساده . وقد ذكرنا غير مرة أن المقدمة إذا كانت معلومة ، مثل علمنا بأن المحدَث لابد له من محدِث ، بل مثل علمنا أن هذا المحدَث له محدِث ، كان العلم بها كافياً فى المطلوب ، وأن ما يرد على الأمور المعلومة هو من جنس شبه السوفسطائية التى لا نهاية لها ، فيجب الفرق بين ما يكون من المقدمات خفياً على أكثر الناس يحتاج إلى بيان ، وما يكون معلوماً لأكثر الناس ، والشبه الواردة عليه من جنس شبه السوفسطائيه .

ولما كان أهل الكلام كثيراً ما يوردون ويُورد عليهم ما هو من جنس شبه السوفسطائية ، كما يورده الكفار الذين يجادلون بالباطل ليدحضوا به

الحق ، لم يكن لهذا حد محدود ولا عد[1] معدود ، بل هو بحسب ما يخطر للقلوب ، فلهذا صار كلما طال الزمان أورد المتأخرون أسولة سوفسطائية لم يذكرها المتقدمون .

وزاد المتأخرون مقدمة فى الدليل لدفع ذلك السؤال ، فزادوا أولا : أن المحدث لا يختص بوقت دون وقت إلا بمخصص ، والأوقات متماثلة ، والأمور المتماثلة يمتنع اختصاص بعضها دون بعض إلا بمخصص منفصل .

ثم زادوا بعد هذا : أن التخصيص ممكن ، والممكن لا يترجح وجوده على عدمه ، إذ لا يترجح أحد طرفيه / على الآخر إلا بمرجّح. ٣/٢١٠ وزادوا أن المرجحات يمتنع تسلسلها كما تقدم ، ثم زادوا بعد هذا قطع الدَوْر .

وكذلك [2] ابن سينا لم يذكر فى برهانه أن الممكن لا يوجد من نفسه ، فلابد أن يوجد بغيره ، **فقال الرازى** « لا يلزم من صحة قولنا : ليس الممكن موجوداً من ذاته صحة قولنا : إنه موجود بغيره[3] . لأن بين القسمين واسطة ، وهى أن لا يكون وجوده من شىء أصلاً ، لا من ذاته ولا من غيره ، وإذا كان كذلك لم يتم البرهان إلا بذكر هذا القسم وإبطاله : إما بادعاء الضرورة فى فساده أو بذكر البرهان على فساده » .

قال : « وهو لم يفعل شيئاً من ذلك » .

---

(١) ص ، ط : ولا عدد .

(٢) ق : ولذلك .

(٣) ص ، هـ ، ش : من غيره .

فيقال له : كون وجود الشيء لا من نفسه ولا من غيره ، هو مما يُعلم فساده بالضرورة ، والأمور المعلومة الفساد بالضرورة لا يجب على كل مستدلٍ تقديرها ونفيها ، فإن هذا لا غاية له ، وإنما يذكر الإنسان من ذلك ما قد قيل أو خطر بالبال . فأما الذهن الصحيح الذى يعلم بالضرورة فساد [١] مثل هذا التقدير ، فهو لا يورده على نفسه ولا يورده عليه غيره ، وإنما يقع الإيراد عند الشك والاشتباه ، فإن قُدِّر من الناس من يشك فى هذا احتاج مثل هذا إلى البيان . وقد قلنا إن الأسولة السوفسطائية ليس لها حد محدود ولا عد [٢] معدود .

وهذا نظير قول القائل : إن المحدث الذى كان بعد أن لم يكن لم يحدِث نفسه ، وهذا كله من العلوم البديهية الضرورية الفطرية التى هى من أبْين الأمور عند العقلاء .

ولو احتاج المستدل أن يذكر من الأقسام ما يخطر ببال كل أحد ، وإن كان فساده معلوما بالضرورة ، لقال : الممكن إذا لم يُوجد بنفسه فإما أن يوجد بموجدٍ أو بغير موجد ، وإذا وُجد بموجد ، فذلك الموجد إما أن يوجده وهو معدوم ، أو يوجده وهو موجود .

ثم يريد أن يبطل الثانى بأن الموجد لا يوجد وهو معدوم ، كما فعل ذلك طائفة من أهل الكلام ، وإذا أراد أن يبطل ذلك قال : والمعدوم لا يكون موجدا [٣] لأن العدم لا يتميز فيه شيء عن شيء ، والموجد [٤]

(١) ط : فساده .

(٢) ص ، ط : ولا عدد .

(٣) ص ، ط : موجوداً .

(٤) ص : والموجود .

لابـد أن يتميز عن غيره . وإذا قيل : المعدوم يتميز فيه شىء عن شىء ، على قول من يقول : المعدوم شىء ، تبين أن المعدوم ليس بشىء ، فيكون إثبات وجود الصانع موقوفًا على إبطال قول هؤلاء ، كما فعل ذلك طائفة من أهل الكلام .

ومن المعلوم أن إبطال هذا أدق من إبطال كون الشىء الذى لا يكون وجوده من نفسه يكون موجودا لا بنفسه ولا بغيره ، [(١] إذ كان من المعلوم البيّن لكل أحد أن مالم يوجد بنفسه ، فلابد أن يكون وجوده/ بغيره . واما تقدير موجود لم يوجد بنفسه ولا بغيره فهو ممتنع ، فإنه لا يعنى بكونه موجودًا بنفسه أن نفسه أوجدته ، إذ كان هذا معلوم الامتناع ، بل يعنى أنه لا يحتاج فى وجوده إلى غيره ، بل وجوده واجب بنفسه ، فهو موجود أزلاً وأبدا [١)] ، فظهور صحة [(٢)] هذا الكلام وبطلان نقيضه أبين ممَّا يُستدل به عليه ، بل يمكن هنا إيراد أسولة أخرى يطول بها الكلام .

٢١١/٣

وقال الرازى أيضا : « قد كان الواجب على ابن سينا أن يتكلم قبل هذا الفصل فى بيان أن سبب الممكن لا يكون مقدمًا عليه تقدمًا زمانيا ، فإنه لو جاز ذلك لما امتنع إسناد كل ممكن إلى آخر قبله لا إلى أول ، وذلك عنده غير ممتنع ، فكيف يمكن إبطاله لإثبات واجب الوجود . وأما إذا قامت الدلالة على أن السبب لابد من وجوده مع المسبب ، فحينئذ لو حصل التسلسل لكانت تلك الأسباب والمسببات بأسرها حاضرة معا ، وذلك عنده محال .

(١ ـ ١) : ساقط من (ش) .

(٢) ط : فظهر أن صحة .

والبرهان الذى ذكره فى إبطال التسلسل أيضا مختص بهذه الصورة ، فكان الأَوْلى تقديم الكلام فى هذه المسألة ، لكن لما كان فى عزمه أن يذكره فى موضع آخر ، وهو النمط الخامس من هذا الكتاب ، لا جرم تساهل فيه هٰهنا » .

قلت : مثل هذا الكلام هو الذى أوجب أن يُدخل هذا القسم من أدخله فى هذا الدليل ، كالآمدى وغيره ، ولا حاجة إليه ، بل ما ذكره ابن سينا كافٍ .

والدليل الذى ذكره على إبطال التسلسل فى العلل يوجب إبطال علل متسلسلة ، سواء قُدِّرت مجتمعة أو لا ، كما قد تبين من كلامه ، وهو لا يُجوِّز عللاً متسلسلة : لا متعاقبة ولا غير متعاقبة ، وإنما يُجوّز حوادث متسلسلة ، وتلك عنده شروط لحدوث الحوادث ، لا علل ولا أسباب بمعنى العلل ، ولا يجوز عنده إسناد كلّ ممكن إلى ممكن قبله أصلا ، ولكن يجوز أن يكون وجوده مشروطاً بوجود ممكن قبله ، وبين العلة والشرط فرق معروف .

ومن هنا دخل الغلط على الرازى فى هذا الاعتراض ، ولهذا كان سائر من تكلّم فى إبطال العلل المتسلسلة ، لم يحتج إلى ذكر هذا القسم أصلا ، ولا يقولون : إن الممكن أو الحادث [1] الذى يوجد قبل الممكن أو الحادث هو علة أيضا ، ولا هو مستند وجوده ، وإنما يقولون : هو شرط فيه .

---

(١) ط : إن الممكن الحادث .

وأيضا فإسناد كل ممكن إلى آخر قبله إما أن يُراد به أنه يستند[١] إلى آخر موجود قبله ، فيستمر الوجود إلى حين وجود الممكن المفعول ، وإما أن يُراد به إلى آخر يكون موجودًا قبله ويعدم قبله .

فإن أريد/الأوّل فمعلوم أنه إذا بطل إسناده إلى ممكن موجود مع وجوده ، كان هذا متناولاً لما يوجد مع ذلك قبل وجوده ولما لم يوجد إلا عند وجوده ، فلا حاجة إلى تخصيص ما وجد قبل وجوده بالذكر ، كما لا يحتاج إلى تخصيص ما يبقى بعد وجوده بالذكر ، إذ الدليل يتناول كل ما كان موجودًا عند وجوده ، سواء وُجد قبل ذلك أيضا ، أو بعد ذلك أيضا ، أو لم يكن موجودًا إلا حين وجوده . ٢١٢/٣

وأما أن أريد استناده [٢] إلى آخر يكون موجودًا قبله ويعدم أيضا قبله ، وهذا هو الذى أراده الرازى ، لم يحتج أيضا إلى هذا لوجوه :

أحدها : أنه إذا بطل إسناده[٣] إلى ممكن موجود حال وجوده ، فبطلان إسناده [٤] إلى ممكن يعدم حين وجوده أوْلى وأحرى ، فإذا قام الدليل على بطلان تسلسل العلل الممكنة ، مع كونها معا فى الوجود ، فبطلان التسلسل مع تعاقبها أظهر وأجلى .

الثانى : أن الدليل الدال على بطلان التسلسل فى العلل هو دليل مطلق عام ، سواء قُدِّرت متقارنة أو متعاقبة ، فإن جميع ما ذكر [٥] من

(١) ض ، ط ، هـ : أنه يسند .

(٢) ص ، ش ، هـ : إسناده .

(٣) ق : استناده .

(٤) ق ، ص ، ط : استناده .

(٥) ص : ما ذكره .

الأدلة الدالة على أن مجموع الممكنات مفتقرة إلى أمر خارج عنها يتناول جميع الأنواع التى يقدرها ، سواء قُدِّر أنها متسلسلة على سبيل الاقتران أو على سبيل التعاقب ، وسواء قُدِّرت مع التعاقب بعدم الأول عند وجود الثانى ، أو يبقى بعد وجوده ، أو لا يكون وجوده إلا مع وجوده لا سابقا ولا لاحقا . وكذلك إذا قُدّرت مع الاقتران لا يكون بعضها قبل بعض ولا بعده [1] ، [أو يوجد بعضها قبل بعض أو بعده] [2] ، فمهما قُدِّر من التقديرات التى تخطر بالبال فى تسلسل المؤثرات ، فما ذُكر من الأدلة يبطل ذلك كله ويبين امتناعه ، فتبين أن ما ذكره ابن سينا كافٍ فى ذلك لا يحتاج إلى الزيادة التى زادها الرازى والآمدى .

الثالث : أنه إذا كانت الممكنات محتاجة إلى خارج عنها ليس بممكن ، بل هو واجب الوجود (بنفسه) ، فذلك يمتنع عدمه ويجب وجوده ، فكان نفس إثبات واجب الوجود كافيًا فى أنه يستمر الوجود حال وجود الممكن ، لا يحتاج إلى ذلك [3] الواجب .

الرابع : أن ما ذكروه من الممكن يفتقر إلى الواجب ، وإنما لا يكون افتقاره إليه مختصًا ببعض الأزمنة أن الواجب [4])

وقال الرازى أيضا لما شرح طريقة ابن سينا فى إثبات واجب الوجود

---

(١) ق ، ص ، ط : أو بعده .

(٢) ما بين المعقوفتين فى (ش) ، (ض) ، (هـ) ، وسقط من (ق) ، (ص) ، (ط) .

(* - *) : ما بين النجمتين ساقط من (ض) ، (ش) ومكانه بياض فى (ض) .

(٣) ذلك : ساقطة من (ط) .

(٤) فى النسخ الثلاث (ق) ، (ص) ، (ط) : « ببعض الأزمنة أن الواجب » بوجود بياض بعد « أن » بمقدار كلمتين .

وأبطل التسلسل : « قد بقى هنا كلام آخر ، وهو إبطال الدَوْر وهو أن يكون هذا يترجح بذاك ، وذاك يترجح بهذا » .

/قال : « واعلم أن الدَوْر باطل ، والمعتمد فى إبطاله أن يُقال : العلة متقدمة على المعلول ، ولو كان كل منهما علّة للآخر ، لكان كل منهما متقدماً على الآخر ، فيكون كل منهما متقدماً على المتقدم على نفسه ، فيلزم تقدم كل منهما على نفسه ، وهو محال » . ٢١٣/٣

وأورد على هذا ما مضمونه : أن التقدم إن كان غير كون أحدهما علة للآخر فلا نسلم الأولى ، وإن كان هو كون أحدهما علة للآخر ، كان اللازم هو الملزوم . فيكون المعنى : لو كان أحدهما علة للآخر لكان علّة للآخر .

ثم قال : « والإنصاف أن الدور معلوم البطلان بالضرورة ، ولعل الشيخ إنما تركه لذلك » .

قلت : هذا هو الصواب ، فإن بطلان الدَوْر معلوم بالضرورة ، ولأجل هذا لا يخطر لأكثر العقلاء حتى يحتاجوا إلى نفيه عن قلوبهم ، كما لا يخطر لهم أن الفاعل للموجودات يكون معدوماً ، ولا يخطر [لهم أن الشئ يحدث أو يكون لا بنفسه ولا بغيره ، بل ولا يخطر لهم] (١) أنه يمكن أن تكون (٢) مفعولات متعاقبة لا فاعل لها ، وهو تسلسل العلل فيكون معلولٌ مفعولٌ لمعلولٍ مفعول ، والمعلول المفعول معلولٌ لمفعولٍ آخر(٣) لا إلى نهاية ، فأكثر الأذهان الصحيحة لا يخطر لها إمكان هذا

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (ق) فقط .

(٢) ص ، ط : يكون .

(٣) ص ، ض ، ط : والمعلول المفعول لمعلول المفعول آخر ؛ ش : والمعلول لمعلول آخر .

حتى تحتاج [١] إلى نفيه ، وكذلك لا يخطر لها أنه يمكن وجود شيئين كل منهما فعل الآخر ، بل هم يعلمون أن الشيء لا يفعل نفسه ، فكيف يفعل فاعل نفسه ؟

وقول القائل : إنه [٢] لو كان كل منهما فاعلاً للآخر ، أو مؤثرًا فى الآخر ، أو علة فى الآخر – لكان كل منهما قبل الآخر ، كلام صحيح .

وأما قول المعترض : إن أُريد بالتقدم تقدم العلة على المعلول ، فاللازم هو الملزوم ، وإن أُريد غيره فإنه ممنوع .

فهذا عنه جوابان : أحدهما : أن يُراد به التقدم المعقول فى فطر الناس ، من تقدم الفاعل على المفعول ، وهو كونه قبله بالزمان ، أو تقدير الزمان . وعلى هذا جمهور العقلاء .

بل قد يقولون : إن هذا معلوم بالضرورة ، وهو كون الفاعل سابقا متقدما على مفعوله ، وإنه يمتنع أن يكونا متساويين فى زمان الوجود .

وهذا مما يُستدل به على أن كل ماسوى الله حادث ، ليس فى الموجودات ما يقارن الخالق ويكون معه بالزمان ، ولا يعُرف فى الوجود مفعول معين قارن فاعله فى زمانه أصلا ، وإنما يُعرف هذا فى الشرط والمشروط ، فإن الشرط قد يقارن المشروط فلا يوجد قبله ، وقد يوجد قبله ، لكن لابد من وجوده معه ، كما أن الحياة إذا كانت شرطا فى العلم والإرادة ، أمكن أن تكون [٣] متقارنة فى صفات الله تعالى ، فإن حياته

---

(١) ض ، ط : يحتاج .

(٢) إنه : زيادة فى (ق) .

(٣) ص ، ط : يكون . وفى (هـ) : الكلمة غير منقوطة .

وعلمه معاً لم يسبق أحدهما الآخر ، والعلم مشروط/بالحياة ، وكذلك ١٤/٣ الذات مع الصفات اللازمة : لا يوجد أحدهما قبل الآخر ، بل هما متلازمان ، ولا يوجد أحدهما إلا مع الآخر .

وقد يكون الشرط سابقا للمشروط كالأعراض التى لا توجد إلا بمحل ، وقد يكون المحل موجوداً قبل وجود الأعراض ، وكما فى أفعال الله الحادثة فإنها مشروطة بوجود ذاته ، وذاته متقدمة عليها .

وما ذكره من ذكره من أهل الفلسفة والكلام فى مسألة حدوث العالم وغيرها من أن التقدم ينقسم إلى تقدم بالذات (١ والعلية ، وقد يسمى الأول تقدماً (٢) بالعلية والثانى تقدما (٢) بالذات ١) ، كتقدم العلة على المعلول ، وتقدم بالطبع ، كتقدم الواحد على الاثنين .

وفرّقوا بينهما بأنه فى الأول يكون المتقدم فاعلاً للمتأخر ، وفى الثانى يكون شرطا فيه ، ومثلوا الأول بتقدم حركة اليد على حركة الخاتم والكم ، فإنك تقول : تحركت يدى فتحرك الخاتم فيها ، فزمانهما واحد مع العلم بأن الأول متقدم على الثانى ، وينقسم إلى التقدم بالزمان وبالرتبة الحسيّة أو العقلية .

وزاد طائفة – منهم الشهرستانى والرازى ومن اتبعهما تقدماً آخر بمطلق (٣) الوجود ، وجعلوا التقدم (٤) بعض أجزاء الزمان على بعض

(١ – ١) ساقط من (ش) .

(٢) ص ، ض ، ط ، هـ : تقدم .

(٣) ش : مطلق .

(٤) ق : تقدم .

منه ، فيجيب عنه من يوافق جمهور العقلاء بأن التقدم المعقول إنما هو التقدم بالزمان ، أو تقدير [١] الزمان ،على النزاع المعروف فى هذا الموضع .

وأما التقدم بالمكان والمرتبة [٢] فهو تابع لهذا لما كان المتقدم فى المكان يتحرك قبل حركة المتأخر ، كتحرك الإمام قبل المأموم ، والأمير قبل المأمور .

وأما التقدم بالعلية فإن عُنى به هذا ، وإلا فلا حقيقة له ، فلا تُعقل[٣] علة تامة تكون هى بسائر أجزائها مقارنة[٤] لمعلولها أصلا .

وقول القائل : تحركت يدى فتحرك[٥] الخاتم ، ليس هو من تقدم الفاعل على المفعول ، فإن حركة اليد ليست هى الفاعل لحركة الخاتم ، لكن هى شرط فيها ، فلا توجد حركة الخاتم التابعة [٦] لحركة اليد إلا بشرط وجود حركة اليد التى هى متبوعة ، كما أن حركة الأصابع لا توجد إلا بحركة الكف .

فإن قيل : الحركتان معا فى الزمان ، فالفاعل لهذه هو الفاعل للأخرى ، وهو متقدم عليهما جميعا .

---

(١) ض : أو تقدم ؛ ط : أو بتقدير ؛ ش : أو تقديم .

(٢) ق ، والرتبة .

(٣) ق : فلا يعقل ؛ هـ : كلمة « يعقل » غير منقوطة .

(٤) ض : متقارنة .

(٥) ض : بتحرك .

(٦) فلا توجد حركة الخاتم التابعة : كذا فى (ص) . وفى سائر النسخ : فلا توجد حركة الخاتم الحركة التابعة .

وإن قيل : بل إحداهما عقب الأخرى فى الزمان ، كأجزاء الزمان المتلاحقة ، بطل قول القائل : إنَّهما معا فى الزمان .

وكثيرا ما يشتبه على الناس الوجود مع الشئ بالوجود عقبه ، بل يطلقون لفظ « المع » على المعاقب له ، ويقولون : جاءا معا ، وإن كان/ ٢١٥/٣ مجئ أحدهما معاقباً للآخر إذا لم يكن بينهما فصل ، بل يطلقون ذلك مع قرب الآخر ، فالحادثان إذا كان زمانهما واحداً ، أو حدث أحدهما عقب حدوث الآخر بلا فصل ، كأجزاء الحركة والزمان ، لم يميز أكثر الناس بين هذا وهذا بالحس .

وحينئذ **فقول القائل** : تحركت يدى فتحرك كمِّى .

يقال له : لم لا يجوز أن يكون هذا مع هذا ، كأجزاء الحركة والزمان بعضها مع بعض . والحركة تحدث شيئا فشيئا من الفاعل والقابل ، فمن حرّك سلسلة أو حبلاً معلق الطرفين ، فإنه إذا حرك أحد الطرفين تحرك شيئا فشيئا ، حتى تنتهى الحركة إلى الطرف الآخر ، وهى متعاقبة كتعاقب زمان تلك الحركة ، وليست أجزاء الحركة وزمانها (١) متقارنة (٢) فى الزمان ، وإنما يتحرك معا فى الزمان ما لا تكون (٣) الحركة فى أحدهما أسبق من الآخر ، مثل البدن إذا تحرك منتقلا ، فإن أجزاء البدن تتحرك فى آن واحد ، لا يسبق بعضها بعضا إلا ما تقدم من الحركة ، كما تتقدم(٤) إحدى الرجلين على الأخرى ، بخلاف خرزات الظهر المتصلة تتصل

---

(١) ص ، ض : وزمانهما .

(٢) ش : متقاربة .

(٣) ص . ق : مالا يكون ، هـ ، ش : « يكون » غير منقوطة .

(٤) ط : كما يتقدم ، وهو خطأ ، ش : كما نقدم .

حركتها ، فإذا حركت يده تحركت [١] جميع أجزائها وما فيها كالخاتم ، وما يتصل بها كالكم ، فيكون حكمها حكم الجسم المتصل إذا تحرك ، والحركة المنفصلة عن أخرى ، كحركة الرجل قبل الرجل ، يشهد فيها التقدم بالزمان لوجود المنفصل ، وأما مع الاتصال فقد يشتبه المتصل بالمقارن ، وحينئذ فأىّ حركة كانت من قِبَل المتصل فهي متصلة بما قبلها ، كاتصال أجزاء زمان الحركة ، فليس هناك اقتران في الزمان .

وإذا قيل فى حركة الكم : إن زمانها زمان حركة اليد ، كما يقال مثل ذلك فى سائر المتحركات معا بالزمان ، فهنا لا نسلّم أن إحدى الحركتين فاعلة للأخرى ، بل غايتها أن تكون [٢] شرطا فيها ، والشرط يجوز أن يقارن المشروط ، بخلاف الفاعل فإنه لابد أن يتقدم على الفعل المعين والمفعول المعين ، وإن قُدِّر أن نوع الفعل لازم له ، كما إذا قُدر قديم أزلى متحرك لم يزل متحركا ، فإنه سيتقدم على كل جزء من أجزاء الحركة ، لم يقارن وجود ذاته شئ من أجزاء الحركة ، وإن كان نوع الحركة لازماً له ، فمن جوَّز وجود جسم قديم لم يزل متحركا ، لا يقول : إن شيئاً معيناً من الحركة قديم أزلى ، بل يقول : نوع الحركة أزلى وإن كان كل منها حادثا كائناً بعد أن لم يكن مسبوقا بالعدم .

والمتفلسفة القائلون بقدم شئ من العالم لا دليل لهم على ذلك أصلاً ، بل غاية ما عندهم/ إثبات قدم نوع الفعل ، وقدم نوع الفعل لا يستلزم قدم فعل معين ولا مفعول معين ، بل ذلك ممتنع . ٢١٦/٣

(١) ق : تحرك .

(٢) ص ، ط : أن يكون .

الرد على قولهم : العلة متقدمة على المعلول وإن قارنته فى الزمان .

وقول القائل : العلة متقدمة على المعلول وإن قارنته بالزمان ، وجعله البارى مع العالم [(١)] بهذه المنزلة .

الوجه الأول .

يُقال له : إن أردت بالعلة ما هو شرط فى وجود المعلول لا مبدعاً له ، كان حقيقة قولك : إن واجب الوجود ليس هو مبدعاً للممكنات ولا ربًّا لها ، بل وجوده شرط فى وجودها . وهذا حقيقة قول هؤلاء ، فالـرب على أصلهم والعالم متلازمان كل منهما شرط فى الآخر ، والرب محتاج إلى العالم ، كما أن العالم محتاج إلى الرب وهم يبالغون فى إثبات غناه عن غيره ، وعلى أصلهم فقره إلى غيره كفقر بعض [(٢)] المخلوقات .

(*وغاية المتحذلق منهم – كأرسطو – أن يجعل الفلك واجب الوجود لا يقبل العدم ، مع كونه مفتقراً إلى المبدأ الأول لأجل التشبه به ، ويجعل المبدأ الأول غنيًّا عمًّا سواه[(٣)] ، لكن [من التناقص أن يقول :] [(٤)] إن واجب الوجود مفتقر إلى غيره ، وأيضا فالأزلى الذى يثبته لا حقيقة له *) ، كما قد بُسط فى موضع آخر [(٥)] .

وإن أراد بالعلة ما هو مبدع للمعلول له ، فهذا لا يُعقل مع كون زمانه زمان [(٦)] المعلول ، لم يتقدم على المعلول تقدماً حقيقيا ، وهو التقدم المعقول .

---

(١) عبارة « مع العالم » : ساقطة من (ض) .

(٢) بعض : ساقطة من (ض) .

(* – *) : ما بين النجمتين ساقط فى (ض) ، (ش) ومكانه بياض فى (ض) .

(٣) فى هامش (ط) أمام هذا الموضع : « كما هو قول المتفلسفة كابن سينا وأتباعه » .

(٤) ص ، ط : فاء المره للنفى ؛ ق : هابر المره للبى (بدون نقط) ، وهذه العبارة وعبارات أخرى (موافقة لنسخة ض) غير موجودة فى « هـ » ، ولعل ما أثبته بين المعقوفتين يفى بالمقصود .

(٥) ش : كما قد بسط هذا كله فى غير هذا الموضع .

(٦) ص : مع كونه زمان . . .

وإذا شبَّهوا وجود الفلك مع الرب بالصوت مع الحركه والضوء مع الشمس ، كان هذا ونحوه تشبيهاً باطلا لا يفيد إمكان صحة قولهم ، فضلاً عن إثبات صحته . فإن هذه الأمور وأمثالها إما أن يُقال فيها : إن الثانى موجود متصل بالأول ، كأجزاء الزمان والحركة ، لا أنه معه فى الزمان ، وإما أن يُقال : الثانى مشروط بالأول ، لا أن[1] الأول مبدع للثانى فاعل له ، فلا يمكنهم أن يذكروا وجود فاعل لغيره مع أن زمانهما معاً أصلا .

ونحن ذكرنا هذا التقسيم لئلا يكون الجواب مبنياً على أمور دقيقة يختص بفهمها بعض الناس ، فإن الجواب كلما كان أظهر ، واتفاق العقلاء عليه أكثر ، كان أولى بالذكر من غيره ، إذ المقصود[2] بيان الحق وإبطال الباطل ، وإلا فيمكن بسط الكلام فى هذا ، وأن يُقال[3] : السبب لابد أن يتقدم[4] على مسببه بالزمان ، وأن الفاء المستعملة فى هذا هى فاء التعقيب[5] .

فقول القائل : تحركت يدى فتحرك كمِّى ، يدل على أن الثانى عقب الأول ، ويقال إن فاء التسبب[6] تتضمن التعقيب من غير عكس ، فكل مسبَّب فإنه يكون بعد سببه ، فليس كل ما كان/عقب ٢١٧/٣

(١) ص . ط : لأن . وهو خطأ .

(٢) ض : إذ المقصود هنا .

(٣) ض : أن يقال بها .

(٤) ط : السبب لا يتقدم .

(٥) وهى « الفاء » فى قوله « فتحرك » وسترد فى العبارة التالية .

(٦) ض ، ش . هـ : التسبيب .

غيره يكون مسبَّباً عنه ، بل قد يكونان مسببين لسبب آخر ، وإن كان شرطا فيه[(١)].

ثم الكلام فى هذا ينجرّ إلى الفرق بين السبب وجزئه والشرط ، وليس هذا موضع استقصائه ، فإن المقصود حاصل بدون ذلك ، وإنما المقصود هنا أن تقدم العلة الفاعلة على المعلول المفعول أمر معقول عند جماهير العقلاء من الأولين والآخرين ، وإنما يجوِّز كون المفعول المعلول مقارناً لفاعله طائفة قليلة من الناس ، كابن سينا والرازى ونحوهما .

وقد زعم الرازى فى «محصّله» وغيره أن المتكلمين والفلاسفة يجوّزون وجود الممكن القديم عن موجب بالذات ، وهى العلة القديمة . لكن المتكلمون يقولون : إنه فاعل بالاختيار ، فلهذا يمنعون قدم شئ من الممكنات ، والمتفلسفة يقولون : إنه غير فاعل بالاختيار ، فلهذا قالوا بقدم معلوله ، وهذا الذى قاله غلط على الطائفتين جميعا ، كما قد بسطناه فى موضع آخر .

فالمتكلمون [(٢)] الذين يقولون بامتناع مفعول قديم ، يقولون إن ذلك ممتنع على أى وجه قُدّر فاعله ، ويقولون : كون الرب فاعلا بغير الاختيار ممتنع أيضا ، وليس امتناع أحدهما مشروطاً بالعلم بامتناع الآخر .

والفلاسفة القائلون بقدم الأفلاك لهم قولان فى العلة الأولى : هل هى فاعلة بالاختيار ، أو موجبة بلا اختيار ؟

(١) وإن كان شرطا فيه : كذا بالأصول ، ولعل الصواب : وإن كانا شرطا فيه .

(٢) ص : والمتكلمون .

وقد ذكر القولين عنهم أبو البركات صاحب « المعتبر » وغيره ، وهو يختار أنه فاعل بالاختيار ، مع قوله بقدم الفعل ، وليست [١] مسألة القدم ملازمة لمسألة الفاعل بالاختيار ، لا عند هؤلاء ولاعند هؤلاء ، كما ادّعاه الرازى على الطائفتين ، وكذلك القول بإمكان معلول مفعول مقارن لفاعله هو قول بعض القائلين بقدم العالم ، لا قولهم كلهم ، ولا قول واحد من أتباع الرسل ، ولا ممن يقول بأن الله خالق لما براه محدِث له . وحينئذ فالقول بتقدم الفاعل على مفعوله تقدماً معقولاً زمانيا – وإما مقدرًا تقدير الزمان – قول جمهور العقلاء ، فهذا أحد الجوابين .

الوجه الثانى .

الوجه الثانى : أن يُقال : هب أنهم أرادوا بالتقدم تقدم العلة على المعلول ، من غير تقدم بالزمان ولا تقدير الزمان ، وكان اللازم هو الملزوم ، لكن الشئ الواحد إذا عُبِّر عنه بعبارتين تدل كل منهما على وصف غير الوصف الآخر ، كان تعدد المعانى نافعًا ، وإن كانت الذات واحدة ، ولهذا قد تُعلم الذات بوصف ولا تعلم بوصف آخر ، فإذا كان ذات التقدم ذات العلة ، فليس المفهوم من نفس العلة هو المفهوم من نفس التقدم ، وإن كانا متلازمين ، بل معنى العلة أنه اقتضاه وأوجبه ، ومعنى التقدم أنه قَبْله .

وقد يَفْهم السبق والقبليَّة من لا يعلم أنه علَّة بعد . فإذ قيل : لو كان علة لكان قبله ، كان هذا صحيحاً . ثم العقل يجزم بأن الشئ لا يكون قبل نفسه ، فضلا عن أن يكون قبل ما هو قبل نفسه ، بأى وجه فُسِّر معنى السبق والقبلية .

(١) ش . ص . ض . ط . هـ : وليس .

وحينئذ فيستدل بهذا على ذاك من لم يفهم الامتناع من لفظ العلة .
وأما من فهم الامتناع من لفظ العلة ، كما عليه جمهور الفطر السليمة :
فلا يحتاج إلى هذا .

ولكن كون الشئ دليلاً على الشيء معناه أنه يلزم من ثبوته ثبوته .
والشيئان المتلازمان كل منهما يصلح أن يكون دليلا على الآخر ، ثم من
شأن الإنسان أن يستدل بالظاهر على الخفى [١] ، لكن الظهور والخفاء
من الأمور النسبية ، فقد يظهر لهذا مالا يظهر لهذا ، وقد يظهر للإنسان
فى وقتٍ ما يخفى عليه فى وقت آخر . فلهذا أمكن أن يستدل بهذا على
ذاك ، وبذاك على هذا ، إذا قُدِّر إن هذا أظهر من ذاك تارة ، وذاك
أظهر من هذا أخرى ، وإما بحسب شخصين ، وإما بحسب حالين .

وهذه المعانى من تفطن لها انجلت عنه شبه كثيرة فيما يورده الناس على
الحدود والأدلة التى قد يُقال إنه لا فائدة فيها ولا حاجة إليها ، وذاك
صحيح . وقد يقال : بل ينتفع بها ، وهذا أيضا صحيح .

لكن من حصر العلم بطريق عيَّنه ، هو مثل حدٍ معين ودليل معين ،
أخطأ كثيراً ، كما أن من قال : إن حد غيره ودليله لا يفيد بحالٍ أخطأ
كثيراً ، وهذا كما أن الذين أوجبوا النظر ، وقالوا : لا يحصل العلم إلا به [٢]
مطلقاً ، أخطأوا ، والذين قالوا : لا حاجة إليه بحال ، بل /
[٣] المعرفة دائما ضرورية لكل أحد فى كل حال - أخطأوا ، [٣] بل المعرفة ٢١٨/٣

(١) ص : على الأخفى .
(٢) ص ، ض : لا يحصل العلم به ؛ ط : لا يحصل العلم به . وفى الهامش صححها الناسخ بقوله : « لعله إلا به » ؛ هـ : لا يحصل العلم منه .
(٣ - ٣) ساقط من (ش) .

وإن كانت ضرورية فى حق أهل الفطر السليمة ، فكثير من الناس يحتاج فيها إلى النظر ، والإنسان قد يستغنى عنه فى حال ، ويحتاج إليه فى حال ، وكذلك الحدود قد يُحتاج إليها تارة ويُستغنى عنها أخرى ، كالحدود اللفظية . والترجمة قد يُحتاج إليها تارة وقد يُستغنى عنها أخرى، وهذا له نظائر.

وكذلك كون العلم ضرورياً ونظرياً ، والاعتقاد قطعياً وظنياً ، أمور نسبية ، فقد يكون الشئ قطعياً عند شخص وفى حال ، وهو عند آخر وفى حال أخرى مجهول ، فضلاً عن أن يكون مظنوناً ، وقد يكون الشئ ضرورياً لشخص وفى حال ، ونظرياً لشخص آخر وفى حال أخرى .

وأما ما أخبر به الرسول ، فإنه حق فى نفسه ، لا يختلف باختلاف عقائد الناس وأحوالهم ، فهو الحق الذى لا يقبل النقيض ، ولهذا كل ما عارضه فهو باطل مطلقاً .

ومن هنا يتبين لك أن الذين بَنَوْا أمورهم على مقدمات – إما ضرورية أو نظرية أو قطعية أو ظنية – بنوها على أمور تقبل التغير والاستحالة ، فإن القلوب بيد الله يقلّبها كيف يشاء . وأما ما جاء به الرسول فهو حق لا يقبل النقيض بحال ، فهو صلى الله عليه وسلم يخبر بالحق ، كما قال أهل الجنة لما دخلوها : ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِى هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِىَ لَوْلاَ أَنْ هَدَانَا اللَّهُ لَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ ﴾ [سورة الأعراف : ٤٣] وقد قال تعالى : ﴿ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيراً وَنَذِيراً ﴾ ، [سورة البقرة : ١١٩] ﴿ وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُّنِيراً ﴾ [سورة الأحزاب : ٤٦] ، وقال تعالى : ﴿ أَمْ لَمْ يَعْرِفُوا رَسُولَهُمْ فَهُمْ لَهُ مُنكِرُونَ *

أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَلْ جَاءَهُم بِالْحَقِّ وَأَكْثَرُهُم لِلْحَقِّ كَارِهُونَ * وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ بَلْ أَتَيْنَاهُم بِذِكْرِهِم فَهُمْ عَن ذِكْرِهِم مُّعْرِضُونَ ﴾ [سورة المؤمنون : ٦٩ – ٧١]

وقال تعالى : ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَن سَبِيلِ اللَّهِ أَضَلَّ أَعْمَالَهُمْ * وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَآمَنُوا بِمَا نُزِّلَ عَلَى مُحَمَّدٍ وَهُوَ الْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ كَفَّرَ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَأَصْلَحَ بَالَهُمْ * ذَٰلِكَ بِأَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا اتَّبَعُوا الْبَاطِلَ وَأَنَّ الَّذِينَ آمَنُوا اتَّبَعُوا الْحَقَّ مِن رَّبِّهِمْ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ لِلنَّاسِ أَمْثَالَهُمْ ﴾ [سورة محمد : ١ – ٣] ومثل هذا كثير.

فالرسول صلى الله عليه وسلم يخبر بالحق ، ويقيم عليه الأدلة العقلية البرهانية الموصِّلة إلى معرفته ، كالأقيسة العقلية ، وهى الأمثال المضروبة.

قال تعالى : ﴿ وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَى أَكْثَرُ النَّاسِ إِلاَّ كُفُورًا ﴾ [سورة الإسراء : ٨٩][1] وقال تعالى : ﴿ وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَـذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ وَكَانَ الإِنسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلاً ﴾ [سورة الكهف : ٥٤][2] إلى قوله تعالى : ﴿ وَيُجَادِلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ وَاتَّخَذُوا آيَاتِي وَمَا أُنذِرُوا هُزُواً * وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن ذُكِّرَ بِآيَاتِ رَبِّهِ فَأَعْرَضَ عَنْهَا وَنَسِيَ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ إِنَّا جَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِن تَدْعُهُمْ إِلَى الْهُدَى فَلَن يَهْتَدُوا إِذًا أَبَدًا ﴾ [سورة الكهف : ٥٦ ، ٥٧]

(١) فى جميع النسخ : (ولقد ضربنا للناس ...) .

(٢) فى جميع النسخ : (ولقد ضربنا فى هذا القرآن ...) ما عدا (ش) .

وقال تعالى : ﴿ وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَـٰذَا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴾ [سورة الزمر : ٢٧]

وهو سبحانة يجيب عن المعارضات كما قال تعالى : ﴿ وَلاَ يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلاَّ جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وأَحْسَنَ تَفْسِيرًا ﴾ [سورة الفرقان : ٢٣] وهذا مبسوط فى غير هذا الموضع .

والمقصود هنا أن الطريقة الشرعية تتضمن الخبر بالحق والتعريف بالطرق الموصلة إليه النافعة للخلق . وأما الكلام على كل ما يخطر ببال كل أحد من الناس من الشبهات السوفسطائية فهذا لا يمكن أن يبيِّنه خطاب على وجه التفصيل .

والعلوم الفطرية الضرورية حاصلة مع صحة الفطرة وسلامتها ، وقد يعرض للفطرة ما يفسدها ويمرضها فترى[(١)] الحق باطلا ، كما فى البدن إذا فسَدَ أو مرض / فإنه يجد الحلو مراً ، ويرى الواحد اثنين ، فهذا يعالج بما يزيل مرضه . ٢١٩/٣

والقرآن فيه شفاء لما فى الصدور من الأمراض . والنبى صلى الله عليه وسلم علَّم أن وسواس التسلسل فى الفاعل يقع فى النفوس ، وأنه معلوم الفساد بالضرورة ، فأمر عند وروده بالاستعاذة بالله منه ، والانتهاء عنه ، كما فى الصحيحين – واللفظ لمسلم – عن أبى هريرة ، قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا يزال الناس يتساءلون حتى يُقال :

(١) ق : فيرى .

هذا الله خلق الخلق[١] فمن خلق الله ؟ فمن وجد من ذلك شيئاً فليقل : آمنت بالله[٢] .

وفى لفظ [آخر][٣] : « يأتى الشيطانُ أحدَكم فيقول : من خلق السماء ؟ من خلق الأرض ؟ فيقول : الله . وزاد فليقل : آمنت بالله ورسله . وفى [لفظ][٤] آخر يقول : من خلق كذا ؟ من خلق كذا[٥] ؟ حتى يقول : من خلق ربك ؟ فإذا بلغ ذلك فليستعذ بالله ولينته . هذا لفظ البخارى أو نحوه[٦] .

وفى مسلم عن أنس عن النبى صلى الله عليه وسلم قال : قال الله عز وجل : إن أمتك لا يزالون يقولون : ما كذا ؟ ما كذا ؟ حتى يقولوا[٧] : هذا الله خلق الخلق ، فمن خلق الله سبحانه[٨] ؟

وفى البخارى عن أنس قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لن يبرح الناس يتساءلون : هذا الله خالق كل شئ فمن خلق الله[٩] ؟

---

(١) ص . ض . ط : هذا خلق الله الخلق ؛ هـ : هذا خلق الخلق .

(٢) سبق ورود هذا الحديث والتعليق عليه . جـ١ . ص٣٦٣ - ٣٦٤ .

(٣) آخر : ساقطة من (ق) . وفى (هـ) اختصر الهكارى العبارة فقال : وفى البخارى : فليستعذ ... الخ

(٤) لفظ : زيادة فى (ض) .

(٥) كذا : ساقطة من (ض)

(٦) سبق ورود هذا الحديث والتعليق عليه ، جـ١ ، ص٣٦٣ .

(٧) ص ، ض ، ط : حتى يقولون .

(٨) سبق ورود هذا الحديث والتعليق عليه ، جـ١ ، ص٣٦٤ . وهو فى مسلم .

(٩) هذه الرواية فى : البخارى٩/٩٦ (كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة . باب ما يكره من كثرة السؤال)

وقد سئل بعض السالكين طريقة هؤلاء - كالرازى ونحوه - فقيل له : لم لم يأمر النبى صلى الله عليه وسلم عند هذا الوسواس بالبرهان المبيِّن لفساد التسلسل والدَّوْر ، بل أمر بالاستعاذة ؟ فأجاب بأن مثل هذا مثل من عرض له كلب ينبح عليه ليؤذيه ويقطع طريقه ، فتارة يضربه بعصا ، وتارة يطلب من صاحب الكلب أن يزجره . قال : فالبرهان هو الطريق الأول ، وفيه صعوبة . والاستعاذة بالله هو الثانى ، وهو أسهل .

واعترض بعضهم على هذا الجواب بأن هذا يقتضى أن طريقة البرهان أقوى وأكمل ، وليس الأمر كذلك ، بل طريقة الاستعاذة أكمل وأقوى ، فإن دفع الله للوسواس عن القلب أكمل من دفع الإنسان ذلك عن نفسه .

فيقال : السؤال باطل ، وكل من جوابيه مبنى على الباطل ، فهو باطل . وذلك أن هذا الكلام مبناه على أن هذه الأسئلة الواردة على النفس تندفع بطريقين : أحدهما : البرهان ، والآخر : الاستعاذة . وأن النبى صلى الله عليه وسلم أمر بالاستعاذة ، وأن المبين لفساد الدور والتسلسل قطعه بطريق البرهان ، وأن طريقة البرهان تقطع الأسولة الواردة على النفس بدون ما ذكره النبى صلى الله عليه وسلم ، وأن النبى صلى الله عليه وسلم لم يأمر بطريقة البرهان .

الطريقة النبوية إيمانية وبرهانية .

وهذا خطأ من وجوه ، بل النبى صلى الله عليه وسلم أمر بطريقة البرهان حيث يؤمر بها ، ودل على مجاميع البراهين التى يرجع إليها غاية

نظر النظَّار ، ودلَّ من البراهين على ما هو فوق استنباط النظّار ، والذى أمر به فى دفع هذا الوسواس ليس هو الاستعاذة فقط ، بل أمر بالإيمان ، وأمر بالاستعاذة ، وأمر بالانتهاء ، ولا طريق إلى نيل المطلوب من النجاة والسعادة إلا بما أمر به ، لا طريق غير ذلك .

بيان ذلك من وجوه

وبيان ذلك من وجوه .(١)

الأول .

أحدها : أن يُقال : البرهان الذى يُنال بالنظر فيه العلم(٢) لابد أن ينتهى إلى مقدماتٍ ضرورية فطرية ، فإن كل علمٍ ليس بضرورى لابد أن ينتهى إلى علم ضرورى ، إذ المقدمات النظرية لو أُثبتت بمقدمات نظرية دائماً لزم(٣) الدور القَبْلى ، أو التسلسل فى المؤثرات فى محل له ابتداء . وكلاهما باطل بالضرورة واتفاق العقلاء من وجوه . فإن العلم النظرى الكسبى هو ما يحصل بالنظر فى مقدماتٍ معلومةٍ بدون النظر ، إذ لو كانت تلك المقدمات أيضا نظرية لتوقفت على غيرها ، فيلزم تسلسل العلوم النظرية فى الإنسان ، والإنسان حادث كائن بعد أن لم يكن ، والعلم الحاصل فى قلبة حادث ، فلو لم يحصل فى قلبه علم إلا بعد علم قبله ، للزم أن لا يحصل فى قلبه علم ابتداءً ، فلا بد من علوم بديهية أولية يبتدؤها(٤) الله فى قلبه ، وغاية البرهان أن ينتهى إليها .

---

(١) فى هامش (ط) كتب أمام هذا الموضع : «كلام جيد فى الرد على الرازى» .

(٢) ق : الغلم ، وهو تحريف .

(٣) ق : لزوم ، وهو تحريف .

(٤) فى جميع النسخ : يبتديها ؛ ق : يبتدئها .

ثم تلك العلوم الضرورية قد يعرض فيها / شبهات ووساوس ٣/٢٢٠ كالشبهات السوفسطائية ، مثل الشبهات التى يوردونها على العلوم الحسية والبديهية ، كالشبهات التى أوردها الرازى فى أول « محصلة »[1] ، وقد تكلمنا عليها فى غير هذا الموضع .

والشبهات القادحة فى تلك العلوم لا يمكن الجواب عنها بالبرهان ، لأن غاية البرهان أن ينتهى إليها ، فإذا وقع الشك فيها انقطع طريق النظر والبحث . ولهذا كان من أنكر العلوم الحسية والضرورية لم يُناظَر ، بل إذا كان جاحداً معانداً عُوقب حتى يعترف بالحق ، وإن كان غالطا إما لفسادٍ عَرَض لحسه أو عقله لعجزه عن فهم تلك العلوم ، وإما لنحو ذلك ، فإنه يعالج بما يوجب حصول شروط العلم له وانتفاء موانعه ، فإن عجز عن ذلك لفسادٍ فى طبيعته عولج بالأدوية الطبيعية ، أو بالدعاء والرقى والتوجه ونحو ذلك ، وإلا تُرك .

ولهذا اتفق العقلاء على أن كل شبهة تعرض لا يمكن إزالتها بالبرهان والنظر والاستدلال ، وإنما يُخاطب بالبرهان والنظر والاستدلال من كانت عنده مقدمات علمية ، وكان ممّن يمكنه أن ينظر فيها نظرًا يفيده العلم بغيرها ، فمن لم يكن عنده مقدمات علمية أو لم يكن قادرًا على النظر ، لم تمكن مخاطبته بالنظر والاستدلال .

---

(١) انظر : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازى ، ص ٦-٢٢ ، ط . المطبعة الحسينية . الطبعة الأولى . القاهرة ، ١٣٢٣ .

وإذا تبين هذا فالوسوسة والشبهة القادحة فى العلوم الضرورية لا تُزال بالبرهان ، بل متى فكّر العبد ونظر ازداد ورودها على قلبه ، وقد يغلبه الوسواس حتى يعجز عن دفعه عن نفسه ، كما يعجز عن حل الشبهة السوفسطائية .

وهذا يزول بالاستعاذة بالله ، فإن الله هو الذى يعيذ العبد ويجيره من الشبهات المضلّة والشهوات المغوية ، ولهذا أمر العبد أن يستهدى ربه فى كل صلاة فيقول : ﴿ اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ * صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلاَ الضَّالِّينَ ﴾ [سورة الفاتحة : ٦ ، ٧]

وفى الحديث الإلٰهى الصحيح عن النبى صلى الله عليه وسلم فيما يروى عن ربه تبارك وتعالى : ياعبادى كلكم ضال إلا من هديته فاستهدونى أهدكم (١) .

وقال تعالى : ﴿ وإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ ﴾ [سورة النحل : ٩٧]

(*) وقال تعالى : ﴿ وَإِمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ [سورة الأعراف : ٢٠٠] .

---

(١) الحديث عن أبى ذر رضى الله عن النبى صلى الله عليه وسلم فيما روى عن الله تبارك وتعالى أنه قال : ياعبادى إنى حرمت الظلم على نفسى وجعلته بينكم محرما فلاتظالموا . ياعبادى كلكم ضال إلامن هديته فاستهدونى أهدكم .. الحديث وهذه رواية مسلم ١٩٩٤/٤ (كتاب البر والصلة والآداب ، باب تحريم الظلم) . والحديث عن أبى ذر أيضا فى : سنن الترمذى (بشرح ابن العربى) ٣٠٤/٩ - ٣٠٥ (كتاب صفة القيامة . باب حدثنا هناد حدثنا أبو الأحوص ..) ؛ سنن ابن ماجه ١٤٢٢/٢ (كتاب الزهد . باب ذكر التوبة) ؛ المسند (ط . الحلبى) ١٥٤/٥ . ١٦٠ . ١٧٧ .

(* - *) : ساقط من (ش)

وقال تعالى : ﴿ وَإِمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴾ [سورة فصلت : ٣٦] .

وفى الصحيحين عن سليمان بن صرد قال : استبّ رجلان عند النبى صلى الله عليه وسلم فجعل أحدهما يغضب ويحمرّ[١] وجهه ، فقال النبى صلى الله عليه وسلم : إنى لأعلم كلمةً لو قالها لذهب ذا عنه[٢] : أعوذ بالله من الشيطان الرجيم[٣] ، فأمر الله تعالى العبد أن يستعيذ من الشيطان عند القراءة وعند الغضب ، ليصرف عنه شره عند وجود سبب الخير ، وهو القراءة ، ليصرف عنه ما يمنع الخير ، وعند وجود سبب الشر ، ليمنع ذلك السبب الذى يحدثه عند ذلك .

وقد ثبت عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : ما من قلب من قلوب العباد إلا وهو بين إصبعين من أصابع الرحمن إن شاء أن يقيمه أقامه وإن شاء أن يزيغه أزاغه[٤] .

---

(١) ش : احمرت . وبعد هذه الكلمة بياض بمقدار ثلاث كلمات .

(٢) ذا : كتبت فى (ط) ثم شطبت .

(٣) الحديث عن سليمان بن صرد رضى الله عنه فى : البخارى ١٢٤/٤ (كتاب بدء الخلق ، باب صفة إبليس وجنوده) . ١٥/٨ - ١٦ (كتاب الأدب . باب ما ينهى من السباب واللعن) ، ٢٨/٨ (كتاب الأدب .باب الحذر من الغضب) ، مسلم ٢٠١٥/٤ (كتاب البر والصلة والآداب ، باب فضل من يملك نفسه عند الغضب) .

(٤) فى مسند أحمد (ط . الحلبى) ١٨٢/٤ : حدثنا عبد الله .. أبا إدريس الخولانى يقول سمعت النوّاس بن سمعان الكلابى يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : ما من قلب إلا وهو بين إصبعين من أصابع رب العالمين إن شاء يقيمه أقامه وإن شاء أن يزيغه أزاغه . وكان يقول : يامقلب القلوب ثبت قلوبنا على دينك ، والميزان بيد الرحمن عز وجل يخفضه ويرفعه .

وكانت يمين النبى صلى الله عليه وسلم : لا ومقلِّب القلوب[١] .

وكان كثيراً ما يقول : والذى نفس محمد بيده[٢] .

وفى الحديث : للقلبُ أشد تقلبًا من القِدْر إذا استجمع[٣] غليانًا[٤] .

وشواهد هذا الأصل كثيرة ، مع ما يعرفه كل أحد من حال نفسه من كثرة تقلب قلبه من الخواطر ، التى هى من جنس الاعتقادات ومن جنس الإرادات ، وفيها المحمود والمذموم ، والله هو القادر على صرف ذلك عنه ، فالاستعاذة[٥] بالله طريق مفضية إلى المقصود الذى لا يحصل بالنظر والاستدلال .

والوجه الثانى : أن يُقال : النبى صلى الله عليه وسلم لم يأمر بالاستعاذة وحدها ، بل أمر العبد أن ينتهى عن ذلك مع الاستعاذة ، إعلامًا منه بأن هذا السؤال هو نهاية الوسواس فيجب الانتهاء عنه ، الثانى .

---

(١) انظر الحديث السابق . وفى سنن ابن ماجة ١/ ٦٧٦ - ٦٧٧ (كتاب الكفارات . باب يمين رسول الله صلى الله عليه وسلم التى كان يحلف بها)) عن شهاب عن سالم عن أبيه قال : كانت أكثر أيمان رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا ومصرف القلوب .

(٢) الروايات التى تذكر هذا اليمين كثيرة انظر مثلا مسلم (ط . فؤاد عبد الباقى) ١/١٨٦ . ٣٢٠ . ٢/٩١٥ . ٣/١٢٣٨ . ٤/١٧٩٨ . ١٨٣٦ . ١٩٥٥ .

(٣) ش . ص . ض . ط . هـ : إذا استجمعت .

(٤) فى المسند (ط . الحلبى) ٦/٤ قال المقداد بن الأسود : لا أقول فى رجل خيرا ولا شرا حتى أنظر ما يختم له . يعنى بعد شئ سمعته من النبى صلى الله عليه وسلم . قيل : وما سمعت ؟ قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : لقلب ابن آدم أشد انقلابا من القدر إذا اجتمعت غليا .

(٥) ط : والاستعاذة .

ليس هو من البدايات التى يزيلها ما بعده ، فإن النفس تطلب سبب كل / حادث وأول كل شئ حتى تنتهى إلى الغاية والمنتهى . ٢٢١/٣

وقد قال الله تعالى : ﴿ وأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنتَهَىٰ ﴾ [سورة النجم : ٤٢] . وفى الدعاء المأثور الذى ذكره مالك فى « الموطأ » : حسبى الله وكفى ، سمع الله لمن دعا ، ليس وراء الله مرمى .

وفى رواية : ليس وراء الله منتهى .

فإذا وصل العبد إلى غاية الغايات ، ونهاية النهايات ، وجب وقوفه ، فإذا طلب بعد ذلك شيئاً آخر وجب أن ينتهى ، فأمر النبى صلى الله عليه وسلم العبد أن ينتهى مع استجارته بالله من وسواس التسلسل ، كما يؤمر كل من حصَّل نهاية المطلوب وغاية المراد أن ينتهى ، إذ كل طالب ومريد[1] فلابد له من مطلوب ومراد ينتهى إليه ، وإنما وجب انتهاؤه لأنه من المعلوم بالعلم الضرورى الفطرى لكل من سلمت فطرته من بنى آدم أنه سؤال فاسد ، وأنه يمتنع أن يكون لخالق كل مخلوق خالق ، فإنه لو كان له خالق لكان مخلوقاً ، ولم يكن خالقًا لكل مخلوق ، بل كان يكون من جملة المخلوقات ، والمخلوقات كلها لا بد لها من خالق ، وهذا معلوم [بالضرورة] والفطرة[2] ، وإن لم يخطر ببال العبد قطع الدور والتسلسل ، فإن وجود المخلوقات كلها بدون خالق معلوم الامتناع بالضرورة .

(١) ص : طالب مريد.

(٢) ق : وهذا معلوم بالفطرة ؛ هـ : وهذا معلوم بالضرورة .

وإذا قلنا : يمتنع وجود المحدثات كلها بدون محدث ، كان هذا متضمنًا لذاك ، فإن كل مخلوق محدَث ، فإذا كان كل محدَث لابد له من محدِث ، فكل مخلوق لابد له من خالق أَوْلى ، وكذلك إذا قلنا : كل ممكن لابد له من واجب .

فلما كان بطلان هذا السؤال معلوما بالفطرة والضرورة ، أمر النبى صلى الله عليه وسلم أن يُنتهى عنه ، كما يؤمر أن ينتهى عن كل ما يعلم فساده من الأسولة الفاسدة التى يُعلم فسادها ، كما لو قيل : متى حدث الله ؟ أو متى يموت ؟ ونحو ذلك .

وهذا مما يبين أن سؤال السائل : أين كان ربنا ؟ فى حديث أبى رزين [(١)] لم يكن هذا السؤال فاسدًا عنده صلى الله عليه وسلم ، كسؤال السائل : من خلق الله ؟ فإنه لم ينه السائل عن ذلك ، ولا أمره بالاستعاذة ، بل النبى صلى الله عليه وسلم سأل بذلك لغير واحد ، فقال له : أين الله ؟ وهو منزَّه أن يسأل سؤالاً فاسدًا ، وسمع الجواب عن ذلك ، وهو منزَّه أن يقر على جواب فاسد ، ولما سُئل عن ذلك أجاب ، فكان سائلاً به تارةً ، ومجيبًا عنه أخرى .

ولو كان المقصود مجرد التمييز بين الرب والصنم ، مع علم الرسول أن

---

(١) فى سنن ابن ماجه ١/٦٤ –٦٥ (المقدمة ، باب فيما أنكرت الجهمية) عن أبى رزين العقيلى رضى الله عنه قال : قلت : يارسول الله ، أين كان ربنا قبل أن يخلق خلقه ؟ قال : كان فى عماء ، ما تحته هواء ، وما فوقه هواء . وما ثمَّ خلق ، عرشه على الماء » وورد هذا الحديث فى موضعين فى المسند (ط . الحلبى) مع اختلاف فى الألفاظ ٤/١١ ، ١٢ .

السؤال والجواب فاسدان ، لكان فى الأسولة الصحيحة ما يغنى غير الرسول عن الأسولة الفاسدة ، فكيف يكون الرسول صلى الله عليه وسلم ! فإنه كان يمكن أن يقول : من ربّكِ ؟ من تعبدين ؟ كما قال لحُصين الخزاعى : ياحصين كم تعبد اليوم ؟ قال : أعبد سبعة آلهة ، ستة فى الأرض وواحداً فى السماء ، قال : فمن الذى تعد لرغبتك ورهبتك ؟ قال : الذى فى السماء : فقال : أسلم حتى أعلمك كلمة ينفعك الله بها . فلما أسلم سأله عن الدعوة ، فقال : قل اللهم ألهمنى رشدى وقنى شر نفسى ، رواه أحمد فى المسند ، وغير أحمد[1] .

الثالث .

والثالث : أن النبى صلى الله عليه وسلم أمر العبد أن يقول : آمنت بالله . وفى رواية : ورسوله ، فهذا من باب دفع الضد الضار بالضد النافع ، فإن قوله : آمنت بالله ، يدفع عن قلبه الوسواس الفاسد .

ولهذا كان الشيطان يخنس عند ذكر الله ، ويوسوس عند الغفلة عن ذكر الله ؛ ولهذا سُمّى الوسواس الخناس ، فإنه جاثم على فؤاد ابن آدم ، فإن ذُكر الله خنس ، والخنوس : الاختفاء بانخفاض ، ولهذا سُميت الكواكب الخُنَّس .

وقال أبو هريرة : لقيت النبى صلى الله عليه وسلم فى بعض طرق المدينة ، وأنا جُنُب ، فانخَنست منه .

---

(١) وغير أحمد : ساقطة من (ش) ، (ص) . وسبق ورود هذا الحديث والتعليق عليه ، جـ٢ ص٣٣ .

ويُقال : انخنست من فلان ، وهو اختفاء بنوعٍ من الانخفاض والذل له ، فالمختفى من عدو يقاتله لا يُقال : انخنس منه ، وإنما ينخنس الإنسان ممن يهابه ويعظّمه ، فيذل [له][1] وينخفض منه فى اختفائه ، فهكذا الشيطان فى حال ذكر الله يذل ويخضع ويختنى ، وإذا غفل العبد عن ذكر الله وسوس .

فأمر النبى ، صلى الله عليه وسلم ، العبد أن يقول : آمنت بالله ، أو آمنت بالله ورسوله ، فإن هذا القول إيمان ، وذكر الله يدفع به ما يضاده من الوسوسة القادحة فى العلوم الضرورية الفطرية . ويشبه هذا الوسواس الذى يعرض لكثير[2] من الناس فى العبادات حتى يشككه هل كبَّر أو لم يكبِّر ؟ وهل قرأ الفاتحة أم لا ؟ وهل نوى العبادة أم[3] لم ينوها ؟ وهل غسل عضوه فى الطهارة أو لم يغسله ؟ فيشككه فى علومه الحسية الضرورية .

وكونه غسل عضواً أمر يشهده ببصره ، وكونه تكلم بالتكبير أو الفاتحة أمر يعلمه بقلبه / ويسمعه بأذنه ، وكذلك كونه يقصد الصلاة ، مثل كونه يقصد الأكل والشرب والركوب والمشى ، وعلمه بذلك كله[4] علم ضرورى يقينى أوّلى لا يتوقف على النظر والاستدلال ، ولا يتوقف على البرهان ، بل هو مقدمات البرهان وأصوله التى يُبنى عليها البرهان ، أعنى البرهان النظرى المؤلف من المقدمات .

٢٢٢/٣

(١) له : زيادة فى (ص) .
(٢) ق : للكثير .
(٣) ق ، ش ، ض ، هـ : أو .
(٤) ص : كأنه .

وهذا الوسواس يزول بالاستعاذة وانتهاء العبد ، وأن يقول إذا قال : لم تغسل وجهك ؟ بلى ، قد غسلت وجهي .وإذا خطر له أنه لم ينو ولم يكبر ، يقول بقلبه : بلى ، قد نويت وكبرت ، فيثبت على الحق ويدفع ما يعارضه من الوسواس ، فيرى الشيطانُ قوته وثباته على الحق ، فيندفع عنه ، وإلا فمتى رآه قابلا للشكوك والشبهات ، مستجيبا إلى الوساوس والخطرات ، أورد عليه من ذلك ما يعجز عن دفعه ، وصار قلبه مورداً لما توحيه شياطين الإنس والجن من زخرف القول ، وانتقل من ذلك إلى غيره ، إلى أن يسوقه الشيطان إلى الهلكة .

فَاللَّهُ : ﴿ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ ﴾ [سورة البقرة : ٢٥٧]. ﴿ إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُم مُّبْصِرُونَ * وَإِخْوَانُهُمْ يَمُدُّونَهُمْ فِي الْغَيِّ ثُمَّ لاَ يُقْصِرُونَ ﴾ [سورة الأعراف : ٢٠١ ـ ٢٠٢] .

[(فصل)][(١)]

ومما ينبغي أن يعرف في هذا المقام — وإن كنا قد نبهنا عليه في

(١) كلمة « فصل » : زيادة في (ش) ، (ص) ، (ض) ، (ط) . وقبل كلمة « فصل » يوجد بياض في نسخة (ص) بمقدار ثلاث كلمات . وفي نسخة (ط) علامة على كلمة « يقصرون » وفي الهامش أمامها كتب : « بلغ مقابلة » ثم يوجد بياض بمقدار ثلاث كلمات وبعد ذلك كتبت كلمة « فصل » وفي الهامش أمام هذا الموضع كتب : « سقط من الأصل وريقة ملحقة بعد قوله « يقصرون » . وفي نسخة (ق) كتب المحقق بعد كلمة « يقصرون » إشارة إلى التعليقات في أسفل الصفحة حيث كتب : « هنا بياض متروك بالأصل كتب الكاتب بإزائه : سقط من الأصل وريقة ملحقة بعد قوله « يقصرون » . اهـ كتبه مصححه » . ومن هذا يتبين أن نسخة (ق) منقولة عن نسخة (ط) وقد تكون منقولة عن نسخ أخرى غيرها . أما في نسخة « هـ » فلم يشر الهكاري إلى وجود سقط أو بياض .

مواضع – أن كثيرا من العلوم تكون ضرورية فطرية ، فإذا طلب المستدل أن يستدل عليها خفيت ووقع فيها شك ، إما لما فى ذلك من تطويل المقدمات ، وإما لما فى ذلك من خفائها ، وإما لما فى ذلك من كلا الأمرين .

والمستدل قد يعجز عن نظم دليل على ذلك ، إما لعجزه عن تصوره ، وإما لعجزه عن التعبير عنه ، فإنه ليس كل ما تصوره الإنسان أمكن كل أحد أن يعبر عنه باللسان . وقد يعجز المستمع عن فهمه ذلك الدليل ، وإن أمكن نظم الدليل وفهمه ، فقد يحصل العجز عن إزالة الشبهات المعارضة إما من هذا ، وإما من هذا ، وإما منهما .

كلام لابن تيمية فى مبحث التصورات .

وهذا يقع فى التصورات أكثر مما يقع فى التصديقات ، فكثير من الأمور المعروفة إذا حُدّت بحدود تميز بينها وبين المحدودات زادت خفاءً بعد الوضوح ؛ لكونها أظهر عند العقل بدون ذلك الحد منها بذلك الحد .

حقيقة الحدود .

ولكن قد يكون فى الأدلة والحدود من المنفعة ما قد نُبِّه عليه غير مرة ، ولهذا تنوعت طرق الناس فى الحدود والأدلة ، وتجد كثيراً من الناس يقدح فى حدود غيره وأدلته ، ثم يذكر هو حدوداً وأدلة يرد عليها إيرادات من جنس ما يرد على تلك أو من جنس آخر ، وذلك لأن المقصود بالحدود : إن كان التمييز بين المحدود وبين غيره ، كانت الحدود الجامعة المانعة على أى صورة كانت مشتركة فى حصول التمييز بها ، وإن لم تكن جامعة مانعة كانت مشتركة فى عدم حصول التمييز ، وإن كان المطلوب بها تعريف المحدود فهذا لا يحصل بها مطلقا ، ولا يمتنع بها

مطلقا ، بل يحصل لبعض الناس وفى بعض الأوقات دون بعض ، كما يحصل بالأسماء ، فإن الحد تفصيل مادل عليه الاسم بالإجمال ، فلا يمكن أن يُقال : [الاسم][١] لا يعرِّف المسمَّى بحال ، ولا يمكن أن يُقال : يُعرف به كل أحد ، كذلك الحد .

وإن قيل : إن المطلوب بالحد أن مجرد الحد يوجب أن المستمع[٢] له يتصور حقيقة المحدود التى لم يتصورها إلا بلفظ الحاد ، وأنه يتصورها بمجرد قول الحاد ، كما يظنه من يظنه من الناس – بعض أهل المنطق وغيرهم – فهذا خطأ كخطأ من يظن أن الأسماء توجب معرفة المسمَّى لمن سمع تلك الأسماء بمجرد ذلك اللفظ .

وقد بسط الكلام على هذا فى موضعه ، وبيَّنا ما عليه جمهور النظار من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس والصابئين والمشركين من أن الحدود مقصودها : التمييز بين المحدود وغيره ، وأن ذلك يحصل بالوصف الملازم للمحدود طرداً وعكساً الذى يلزم من ثبوته ثبوت المحدود ، ومن انتفائه انتفاؤه ، كما هو طريقة نظّار المسلمين من جميع الطوائف مثل أبى على / وأبى هاشم[٣] (٤وأمثالها ، ومثل أبى الحسن ٢٢٣/٣ الأشعرى ، والقاضى أبى بكر[٥] وأبى المعالى الجوينى[٦] والقاضى أبى يعلى[٧] وأبى الوفاء ابن عقيل٤) وأمثالهم .

(١) الاسم : ساقطة من (ق) .
(٢) فى (ق) : أن استمع . والظاهر أنه خطأ مطبعى .
(٣) وهما أبو على الجبائى وأبو هاشم الجبائى .
(٤–٤) : ساقط من (ص) .
(٥) الباقلانى
(٦) ش : النوبختى . وهو تحريف
(٧) والقاضى أبى يعلى : ساقط من (ش) .

وأما طريقة أهل المنطق ودعواهم : أن الحد التام مقصوده التعريف بالحقيقة ، وأن الحقيقة مؤلفة من الصفات الذاتية الداخلة فى المحدود . وهى : الجنس والفصل ، وتقسيمهم الصفات اللازمة للموصوف إلى : داخل فى الحقيقة ، وخارج عنها عرضى[١] ، وجعل العرضى الخارج عنها اللازم على نوعين : لازم للماهية ، ولازم لوجود الماهية ، وبناءهم ذلك على أن ماهيات الأشياء التى هى حقائقها ثابتة فى الخارج ، وهى مغايرة للموجودات المعينة الثابتة فى الخارج ، وأن الصفات الذاتية تكون[٢] متقدمة[٣] على الموصوف فى الذهن والخارج ، وتكون أجزاء سابقة لحقيقة الموصوف فى الوجودين : الذهنى والخارجى .

فهذا ونحوه خطأ عند جماهير العقلاء من نظّار الإسلام وغيرهم ، بل الذى عليه نظّار الإسلام أن الصفات تنقسم إلى : لازمة للموصوف لاتفارقه إلا بعدم ذاته ، وإلى عارضة له يمكن مفارقتها له مع بقاء ذاته .(* وهذه اللازمة[٤] منها : ما هو لازم للشخص[٥] دون نوعه

(١) أشار الهكارى بعد كلمة « عرضى » إلى الهامش حيث كتب : « وبناءهم توحيد واجب الوجود الذى مضمونه نفى الصفات على هذه الأصول ، وهم فى هذا التقسيم جعلوا الماهيات النوعية زائدا فى الخارج على الموجودات العينية . وليس هذا قول من قال : إن المعدوم شئ ، فإن أولئك يثبتون ذواتا معينة ثابتة فى العدم تقبل الوجود المعين ، وهؤلاء يثبتون ماهيات كلية . . . وأرسطو وأتباعه إنما يثبتونها مقارنة للموجودات المعينة لامفارقة لها ، وأما . . . فيثبتونها مفارقة ويدعون أنها أزلية . وفيثاغورس يثبت أعدادا مجردة وما وصفهم هؤلاء إنما هو فى الأذهان فظنوا ثبوته فى الخارج » .

(٢) تكون : ساقطة من (ض) .

(٣) ق : مقدمة .

(* - *) : مابين النجمتين ساقط من (ش) .

(٤) ص ، ط : وهذه لازمة .

(٥) ص ، ض ، ط ، ق : لازم للجنس ، والتصويب من (هـ) .

[وجنسه][1] ، ومنها ما هو لازم لنوعه أو جنسه[2] *

وأما تقسيم اللازمة إلى ذاتى وعرضى ، وتقسيم العرضى إلى لازم للماهية ولازم للوجود ، وغير لازم بل عارض ، فهذا خطأ عند نظّار الإسلام وغيرهم .

بل طائفة من نظّار الإسلام قسموا اللازم إلى : ذاتى ومعنوى ، وعَنَوْا بالصفات الذاتية : ما لا يمكن تصور الذات مع عدمه ، وعنوا بالمعنوى : ما يمكن تصور الذات بدون تصوره ، وإن كان لازما للذات فلا يلزمها إلا إذا تصور معينا يقوم بالذات .

فالأول عندهم مثل كون الرب قائماً بنفسه وموجوداً ، بل وكذلك كونه قديماً عند أكثرهم[3] . فإن (* ابن كُلَّاب يقول : القديم بقدم ، والأشعرى له قولان : أشهرهما عند أصحابه : أنه قديم بغير قدم ، لكنه باق ببقاء . وقد وافقه على ذلك ابن أبى موسى[4] وغيره . وأما القاضى

(١) وجنسه : ساقطة من (ق) ، (ص) ، (ط) .

(٢) كتب الهكارى فى هامش (هـ) ما يلى : « قال ابن تيمية : وأما الغزالى فإنه وإن وافقهم على صحة الأصول المنطقية وخالف بذلك فحول النظار (فى الأصل النظر) الذين هم أبعد فى الإلهيات ، بل تبعه على ذلك الرازى . . . ابن البغدادى صاحب . . . فى كتابه تهافت الفلاسفة وغيره من كتبه فساد قولهم فى الإلهيات مع وزنه لهم بموازينهم المنطقية حتى أنه يبين أنه لا حجة لهم على نفى التجسيم بمقتضى أصولهم المنطقية فضلا عن أن تكون لهم حجة على نفى الصفات مطلقا ، وإن كان الغزالى يوجد فى كلامه . . . يوافقهم تارة وبذلك سلط عليه طوائف من علماء الإسلام ومن الفلاسفة كابن رشد حتى أنشد فيه :

يوما يمان إذا جئت ذا يمن وإن لقيت معديا فعدنان

فالاعتبار من كلامه وكلام غيره بما يكون عليه الدليل من الكتاب والسنة » .

(٣) ش : كونه قديما وكذلك كونه باقيا عند كثير منهم .

(* - *) : مابين النجمتين ساقط من (ش) .

(٤) ص : وقد وافقه على ذلك أبى موسى ، ولعل « ابن » سقطت من النسخة .

أبو بكر فإنه يقول : باق بغير بقاء ، ووافقه على ذلك أبو يعلى وأبو المعالى وغيرهما (١) .

والثانى°) عندهم : مثل كونه حيا وعليما وقديرا ونحو ذلك .

وتقسيم هؤلاء اللازمة إلى ذاتى ومعنوى ، كلام ليس هذا موضع بسطه ، فإنهم لم يعنوا بالذاتى ما يلزم الذات ، إذ الجميع لازم للذات ، ولا عَنَوا بالذاتى : المقوّم للذات ، كاصطلاح المنطقيين ، فإن هؤلاء ليس عندهم فى الذوات ما هو مركّب من الصفات : كالجنس والفصل ، ولا يقسِّمون الصفات إلى مقوم داخل فى الماهية هو جزء منها (٢) ، وإلى عرضى خارج عنها ليس مقوما ، بل هذا التقسيم عندهم وعند جمهور العقلاء خطأ ، كما هو خطأ فى نفس الأمر ، إذ التفريق بين الذاتى المقوم ، واللازم الخارج ، تفريق باطل لا يعود إلا إلى مجرد تحكم يتضمن التفريق بين المتماثلين ، كما قد بُسط فى موضعه .

ولهذا يعترف حذاق أئمة أهل المنطق – كابن سينا وأبى البركات صاحب « المعتبر » وغيرهما – بأنه لا يمكن ذكر فرق مطّرد بين هذا وهذا . وذكر ابن سينا ثلاثة فروق مع اعترافه بأنه ليس واحد منها

---

(١) فى هامش (هـ) كتب الهكارى ما يلى : « قال ابن تيمية بعد ذلك عن فحول النظار فى إبطالهم قواعد المنطق على الفلاسفة وذكر منهم الأشعرى والقاضى أبا بكر وأبا المعالى وأبا على وأبا هاشم والغزالى فقال : منهم من يبطل تقسيمهم الصفات . كما ذكره فى المتن . ومنهم من يبطل تقسيمهم الحد إلى جنسى ورسمى ولفظى وتقسيم المعرف إلى حد ورسم . وهو – بناء على هذا التقسيم – وعامة نظار الإسلام ردوا ذلك عليهم وأن الحد للتمييز فإنه يحصل بالجوانب التى هى لازمة ملزومة . لا يحتاج إلى ذكر الصفات العامة ، بل منعوا من ذكر الصفات المشتركة بينه وبين غيره ، بل أكثرهم منع تركيب الحد . . . » .

(٢) ق : فى الماهية وجزء منها ؛ ض : فى الماهية وهو جزء منها .

صحيحا ، واعترض أبو البركات على ما ذكره ابن سينا بما يبين فساد الفرق بين الذاتى المقوّم والعرضى اللازم .

وأبو البركات لما كان معتبراً لما ذكره أئمة المشائين لا يقلدهم ، ولا يتعصب لهم ، كما يفعله غيره – مثل ابن سينا وأمثاله – نبّه على أن ما ذكره أرسطو وأصحابه فى هذا الموضع مما لم[1] تعرف صحته ولا منفعته .

وغير أبى البركات بيَّن فساده وتناقضه ، وصنف الناس مصنفات فى الرد على أهل المنطق ، كما صنّف أبو هاشم وابن النوبختى والقاضى أبو بكر بن الطيب وغيرهم .

وهؤلاء الكلابية الذين يفرقون بين الصفات الذاتية والمعنوية هم أصح نظراً من هؤلاء المنطقيين ، وهم ينكرون ما ذكر المنطقيون من الفرق ، فلا يعود تفريقهم إلى تفريق المنطقيين ، بل تفريقهم يعود إلى / ماذكروه هم من أن الصفات الذاتية عندهم ما لا يمكن تصور الذات مع تصور عدمها ، والصفات المعنوية ما يمكن تصور الذات مع تصور عدمها ، كالحياة والعلم والقدرة ، فإنه يمكن تصور الذات مع نفى هذه الصفات ، ولا يمكن تصور الذات مع نفى كونها قائمة بالنفس وموجودة ، وكذلك لا يمكن ذلك مع نفى كونها قديمة عند أكثرهم . ٣/٢٢٤

وابن كُلاَّب ، والأشعرى – فى أحد قوليه – جعل القدم[2] ، كالعلم والقدرة ، والبقاء ، فيه نزاع بين الأشعرى ومن اتبعه كأبى على ابن

(١) ص : مالم .

(٢) ق : القديم ؛ ش : عند أكثرهم كالأشعرى وغيره وأبو البركات جعل القدم .

أبي موسى وأمثاله ، وبين القاضي أبي بكر ومن اتبعه كالقاضي أبي يعلى وأمثاله .

وهؤلاء أيضا[١] تفريقهم باطل ، فإن قولهم : لا يمكن تصور الذات مع نفى تلك الصفة .

[٢]يُقال لهم : لفظ التصور مجمل يراد به تصور ما ، وهو الشعور بالمتصور من طريق الوجود ، ويُراد به التصور التام ، وما من تصور إلا وفوقه تصور أتم منه .

ومن هذا دخل الداخل على هؤلاء المنطقيين الغالطين وعلى هؤلاء[٢] ، فإن عنوا به التصور التام للذات الثابتة[٣] فى الخارج – التى لها صفات لازمة لها – فهذه لا يمكن تصورها كما هى عليه ، مع نفى هذه الصفات [٤] فإذا عنى بالماهية ما يتصوره المتصور فى ذهنه فهذا يزيد وينقص بحسب تصور الأذهان .

وإن عنوا به[٥] ما فى الخارج فلا يوجد شئ بدون جميع لوازمه[٤] ، وإن عُنِى بذلك أنه لا يمكن تصورها بوجه من الوجوه مع نفى هذه الصفات ، فهذا يرِد عليهم فيما جعلوه ذاتيا مثل كونه قائما بنفسه ، وكونه قديما ، ونحو ذلك .

فإنه قد يَتصَور الذات تصوراً ما مَنْ لا يخطر بقلبه هذه المعانى ، بل

(١) أيضا : ساقطة من (ض) .
(٢ – ٢) ساقط من (ش) .
(٣) ش : إن عنوا به الذات الثابته .
(٤ – ٤) : ساقط من (ش) .
(٥) ض : وإن كانوا عنوا به .

من ينفى هذه المعانى أيضا ، وإن كان ضالاً فى نفيها . كما أن من نفى الحياة والعلم والقدرة كان ضالاً فى نفيها .

وإذا قيل : لا يمكن وجود الفعل إلا من ذات قائمة بنفسها قديمة .

قيل : ولا يمكن إلا من ذات حية عالمة قادرة .

فإذا قيل : هذه يمكن بعض العقلاء أن يتصور كونها فاعلا مع انتفاء هذه الصفات .

قيل : هذا تصور باطل ، والتصورات الباطلة لا ضابط لها . فقد يمكن ضال[1] آخر أن يتصور كونها فاعلة مع عدم القيام بالنفس ، فإن الفرق إذا عاد إلى اعتقاد المعتقدين ، لا إلى حقائق موجودة فى الخارج ، كان فرقا ذهنيا اعتباريا ، لا فرقاً حقيقيا من جنس فَرْق أهل المنطق بين الذاتى المقوّم والعرضى اللازم ، فإنه يعود إلى ذلك حيث جعلوا الذاتى ما لا تتصور[2] الماهية بدون تصوره ، والعرضى ما يمكن تصورها بدون تصوره . وليس هذا بفرق فى نفس الأمر ، وإنما يعود إلى ما تقدّره[3] الأذهان ، فإنه ما من تصور إلا وفوقه تصور أتم منه ، فإن ريد بالتصور مطلق الشعور بالشئ ، فيمكن الشعور به بدون الصفات التى جعلوها ذاتية ، فإنه قد يشعر بالإنسان من لا يخطر بباله أنه حيوان ناطق ، أو جسم نام حساس متحرك بالإرادة ناطق .

وإن أرادوا التصور التام ، فقول القائل : حيوان ناطق ، لا يوجب

(١) فى جميع النسخ : فقد يمكن ضالا .

(٢) ص ، ض ، ط : ما لا يتصور ؛ ش : الذات ما لا يتصور .

(٣) ض : إلى ما يقرره ، وهو تحريف .

التصور التام للموصوف ، بل ما من تصور إلا وفوقه تصور أكمل منه . فإن صفات الموصوف ليست منحصرة فيما ذكروه .

وإن قالوا : نريد به التصور التام للصفات الذاتية ، عادت المطالبة بالفرق ، فيبقى الكلام دوراً .

وهذا كما أنهم يقولون : ماهية الشئ هى المركبة من الصفات الذاتية ، ثم يقولون : الصفات الذاتية هى التى يتوقف تحقق الماهية عليها ، أو يقف تصور الماهية عليها ، فلا تُعقل الصفة الذاتية حتى تعقل الماهية ، ولا تعقل الماهية حتى تعقل الصفة الذاتية لها ، فيبقى الكلام دَوْراً .

كما يجعلون الصفات الذاتية أجزاء للماهية مقومة لها سابقة لها فى الحقيقة فى الوجودين : الذهنى والخارجى ، مع العلم بأن الذات أحق[1] (*بأن تكون سابقة من الصفات ، إن قُدِّر أن هناك سبقا ، وإلا فهما متلازمان .

وإذا قيل : هى أجزاء .

قيل : إن كانت جواهر[2] ، كان الجوهر الواحد جواهر كثيرة ، وإن كانت أعراضاً فهى صفات .

فإذا/قيل : الإنسان حيوان ناطق . ٣/٢٢٥

(١) ش : الذات أسبق من الصفات .

(* - *) : ما بين النجمتين ساقط من (ش) ، (ض) .

(٢) ق : إن كانت جوهرا .

قيل : إن كانت الحيوانية والناطقية أعراضاً ، **فهي** صفات الإنسان . وإن كانت جواهر فهنا جوهر هو إنسان ، وجوهر هو حيوان ، وجوهر هو ناطق ، وجوهر هو جسم ، وجوهر هو حسّاس ، وجوهر هو نام . ومعلوم فساد هذا .

وحقيقة الأمر أنها [صفات] لما يتصور فى الأذهان[١] ، وصفات لما هو موجود فى الأعيان *) ، وأن الذات هى أحق بتقويم الصفات من الصفات بتقويم الذات .

وأيضا فإن أرادوا تصور الصفات مفصّلة : فمعلوم أن قولهم : حيوان ناطق ، لا يوجب تصور سائر الذاتيات مفصلا . فإن كونه جسماً نامياً وحساسا ومتحركا بالإرادة ، لا يدل عليه اسم الحيوان دلالة مفصلة ، بل مجملة . وإن أرادوا بالتصور : التصور سواء كان مجملا أو مفصلا ، فمعلوم أن لفظ « الإنسان » يدل على الحيوان والناطق ، كما يدل لفظ الحيوان على الجسم النامى الحسّاس المتحرك بالإرادة ، فيكون اسم الإنسان كافياً فى تعريف صفات الإنسان ، مثل ما أن لفظ الحيوان كاف فى تعريف صفات الحيوان .

فإذا كانوا فى تعريف الإنسان لا يأتون إلا بلفظ يدل على صفاته الذاتية دلالة مجملة ، وهذا القدر حاصل بلفظ الإنسان ، كان تعريفهم من جنس التعريف بالأسماء ، وكان ما جعلوه حداً من جنس ما جعلوه اسما .

---

(١) فى جميع النسخ : إنها لما يتصور فى الأذهان ، ولعل كلمة « صفات » التى أثبتها سقطت من الأصول كلها .

فإن كان أحدهما دالاًّ على الذات فكذلك الآخر ، وإلا فلا . فلا يجوز جعل أحدهما مصوِّراً للحقيقة دون الآخر ، غاية ما يُقال : إن فى هذا الكلام من تفصيل بعض الصفات ما ليس فى الآخر .

فإن قول القائل : حيوان ناطق ، فيه من الدلالة على معنى النطق باللفظ الخاص ماليس فى لفظ « الإنسان »

فيقال : وكذلك فى لفظ « النامى » من الدلالة على النمو باللفظ الخاص ما ليس فى لفظ الحيوان ، وأنتم لا توجبون ذلك .

وكذلك لفظ « الحسّاس » و« المتحرك بالإرادة » ، فعُلم أن كلامهم لا يرجع إلى حقيقة موجودة معقولة ، وإنما يرجع إلى مجرد وضع واصطلاح وتحكم واعتبارات ذهنية ، وهذا مبسوط فى موضعه .

وكذلك الذين فرَّقوا بين الصفات الذاتية ، وبين المعنوية اللازمة للذات – من الكُلاَّبية وأتباعهم – يعود تفريقهم إلى وضع واصطلاح وتحكم واعتبارات ذهنية ، لا إلى حقيقة ثابتة فى الخارج ، ولهذا يضطربون فى الفرق بين الصفات الذاتية والمعنوية .

فهذا يقول : إنه قديم بقدم[1] ، باقٍ ببقاء ، وهذا ينازع فى هذا أو فى هذا .

والنافى يقول : هو عالم بذاته قادر بذاته ، كما يقول هؤلاء : إنه باق بذاته قديم بذاته .

وإذا أراد بذلك أن علمه من لوازم ذاته لا يفتقر إلى شئ آخر فقد

(١) بقدم : ساقطة من (ش)

أصاب ، وإن أراد أنه يمكن كونه حيًّا عالماً قادراً بدون حياة وعلم وقدرة فقد أخطأ ، وذاته حقيقتها[١] هى الذات المستلزمة لهذه المعانى ، فتقدير[٢] وجودها بدون هذه المعانى تقدير باطل لا حقيقة له ، ووجود ذات منفكَّة عن جميع الصفات إنما يمكن تقديره فى الأذهان لا فى الأعيان ، وهذه الأمور مبسوطة فى موضعها .

والمقصود هنا أن التعريف بالحدود والتعريف بالأدلة قد يتضمن إيضاح الشيء بما هو أخفى منه ، وقد يكون الخفاء والظهور من الأمور النسبية الإضافية ، فقد يتضح لبعض الناس أو للإنسان[٣] فى بعض الأحوال ما لا يتضح لغيره أو له فى وقت آخر ، فينتفع حينئذ بشئ من الحدود والأدلة ، لا ينتفع بها فى وقت آخر .

وكلما كانت حاجة الناس إلى معرفة الشئ وذكره أشد وأكثر ، كانت معرفتهم به وذكرهم له أعظم وأكثر ، وكانت طرق معرفته أكثر وأظهر ، وكانت الأسماء المعرِّفة له أكثر ، وكانت على معانيه أدل .

فالمخلوق الذى يتصوره الناس[٤] ويعبِّرون عنه أكثر من غيره تجد له من الأسماء والصفات عندهم ما ليس لغيره ، / كالأسد والداهية[٥] والخمر والسيف ونحو ذلك ، فلكل من هذه المسميات فى اللغة من الأسماء أسماء كثيرة ، وهذا الاسم يدل على معنى لا يدل عليه

٢٢٦/٣

(١) حقيقتها : ساقطة من (ش)

(٢) ش : تقدير .

(٣)للإنسان : ساقطة من (ش) . وفى (ص) . (ط) : لبعض الإنسان أو للإنسان ، وهو تحريف .

(٤) ض . ط . هـ : الذى تصوره الناس ، وهو تحريف ؛ ش : الذى يتصورونه الناس .

(٥) لدهية : ساقطة من (ش) ومكانها بياض .

[الاسم][1] الآخر ، كما يقولون [فى السيف][2] : صارم ومهند ، وأبيض ، وبتَّار . ومن ذلك أسماء الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، وأسماء القرآن . قال النبى صلى الله عليه وسلم : « لى خمسة أسماء : أنا محمد ، وأنا أحمد ، وأنا الماحى – الذى يمحو الله بى الكفر – ، وأنا الحاشر – الذى يُحشر الناس على قدمى – ، وأنا العاقب »[3] ، وقال : « أنا الضحوك القتَّال ، أنا نبى الرحمة ، أنا نبى الملحمة »[4] ومن أسمائه : المزمِّل والمدَّثِّر والرسول والنبى .

ومن أسماء القرآن : الفرقان والتنزيل والكتاب والهُدى والنور والشفاء والبيان وغير ذلك .

ولما كانت حاجة النفوس إلى معرفة ربها أعظم الحاجات ، كانت طرق معرفتهم له أعظم من طرق معرفة ماسواه ، وكان ذكرهم لأسمائه أعظم من ذكرهم لأسماء ماسواه . وله سبحانه فى كل لغة أسماء ، وله فى اللغة العربية أسماء كثيرة .

---

(١) الاسم : زياده فى (ض) ، (هـ) ، (ش) .

(٢) فى السيف : ساقطة من (ق) .

(٣) الحديث عن محمد بن جبير بن مطعم عن أبيه رضى الله عنه فى : البخارى ١٨٥/٤ (كتاب المناقب ، باب ما جاء فى أسماء رسول الله صلى الله عليه وسلم) ، ١٥١/٦ (كتاب التفسير ، سورة الصف) ؛ مسلم ١٨٢٨/٤ (كتاب الفضائل ، باب فى أسمائه صلى الله عليه وسلم) ؛ سنن الترمذى (بشرح ابن العربى) ٢٨٠/١٠ – ٢٨٣ (كتاب الأدب ، باب ما جاء أسماء النبى) ؛ سنن الدارمى ٣١٧/٢ – ٣١٨ (كتاب الرقائق ، باب فى أسماء النبى صلى الله عليه وسلم) ؛ الموطأ ١٠٠٤/٢ (كتاب أسماء النبى صلى الله عليه وسلم ، باب أسماء النبى صلى الله عليه وسلم) ، وانظر : المسند(ط . الحلبى) ٢٥/٦

(٤) لم أجد حديثا بهذه الألفاظ ولكن ذكر السيوطى فى الجامع الكبير ٣٣١/١ (النسخة المصورة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب) أكثر من حديث ورد فيه عبارة : أنا نبى الرحمة ونبى الملحمة

والصواب الذى عليه جمهور العلماء أن قول النبى صلى الله عليه وسلم : « إن لله تسعة وتسعين اسما من أحصاها دخل الجنة[(١)] » معناه : أن من أحصى التسعة والتسعين من أسمائه دخل الجنة ، ليس مراده أنه ليس له إلا تسعة وتسعون اسما ، فإنه فى الحديث الآخر الذى رواه أحمد وأبو حاتم فى صحيحه : « أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك ، أو أنزلته فى كتابك ، أو علمته أحداً من خلقك ، أو استأثرت به فى علم الغيب عندك ، أن تجعل القرآن العظيم[(٢)] ربيع قلبى ، ونور صدرى ، وجلاء حزنى ، وذهاب غمى وهمى[(٣)] . »

وثبت فى الصحيح أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يقول فى سجوده : « اللهم إنى أعوذ برضاك من سخطك ، وبمعافاتك من عقوبتك ، وبك منك ، لا أحصى ثناءً عليك ، أنت كما أثنيت على نفسك »[(٤)] فأخبر أنه صلى الله عليه وسلم لا يحصى ثناء عليه ، ولو

---

(١) الحديث عن أبى هريرة رضى الله عنه فى البخارى ١٩٨/٣ (كتاب الشروط ، باب ما يجوز من الاشتراط) . ١١٨/٩ (كتاب التوحيد ، باب إن لله مائة اسم إلا واحدا) ؛مسلم ٢٠٦٢/٤ – ٢٠٦٣ (كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار ، باب فى أسماء الله تعالى وفضل من أحصاها) ؛سنن الترمذى (بشرح ابن العربى) ٣٤/١٣ – ٤٣ (كتاب الدعاء ، باب حدثنا يوسف بن حماد) ؛ المسند (ط . المعارف) الأرقام ٧٤٩٣ ، ٧٦١٢ ، (ط . الحلبى) ٣١٤/٢ ، ٤٢٧ ، ٤٩٩ . ٥٠٣ . ٥١٦ .

(٢) العظيم : زيادة فى (ق) فقط .

(٣) الحديث عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه فى المسند (ط . المعارف) ٥/ ٢٦٧ . ١٥٣/٦ وأوله : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ما قال عبد قط إذا أصابه هم وحَزَن : اللهم إنى عبدك وابن أمتك ، ناصيتى بيدك ، ماض فىّ حكمك عدل فىّ قضاؤك ، أسألك بكل اسم . . .

(٤) الحديث عن عائشة رضى الله عنها فى : مسلم ٥١/٢ (كتاب الصلاة ، باب ما يقال فى الركوع والسجود) .وأوله : قالت (عائشة) : فقدت رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة من الفراش فالتمسته فوقعت يدى على بطن قدميه وهو فى المسجد وهما منصوبتان وهو يقول : اللهم أعوذ برضاك من سخطك . . الحديث .

أحصى جميع أسمائه لأحصى صفاته كلها ، فكان[١] يحصى الثناء عليه ، [٢] لأن صفاته إنما يعبر عنها بأسمائه .

(فصل[٢])

طرق معرفة الله كثيرة ومتنوعة .

ولما كانت طرق معرفة الله والإقرار به كثيرة متنوعة ، صار كل طائفة من النظّار تسلك طريقا إلى إثبات معرفته ، ويظن من يظن أنه لا طريق إلا تلك . وهذا غلط محض ، وهو قول بلا علم .

فإنه من أين للإنسان أنه لا يمكن المعرفة إلا بهذا الطريق ؟ فإن هذا نفى عام لا يُعلم بالضرورة ، فلا بد من دليل يدل عليه ، وليس مع النافى دليل يدل على هذا النفى ، بل الموجود يدل على أن للمعرفة طرقاً أخرى ، وأن غالب العارفين بالله من الأنبياء وغير الأنبياء ، بل من عموم الخلق ، عرفوه بدون تلك الطريق[٣] المعيَّنة .

وقد نبهنا فى هذا الكتاب على ما نبهنا عليه من طرق أهل النظر وتنوعها على ما يأتى ، وأن الطرق[٤] تتنوع تارة بتنوع أصل الدليل ، وتارة بزيادة مقدمات فيه يستغنى عنها آخرون ، فهذا يستدل بالإمكان ، وهذا بالحدوث ، وهذا بالآيات ، وهذا يستدل بحدوث الذوات ، وهذا بحدوث الصفات ، وهذا بحدوث المعين[٥] كالإنسان ، وهذا

---

(١) ش : لأحصى جميع صفاته فكان .

(٢-٢) : ساقط من (ش) .

(٣) ش ، ض : الطرق .

(٤) ص : الطريق .

(٥) ش : العين .

بحدوثه وحدوث غيره ، [وآخرون غلطوا][١] فظنوا[٢] أنه لابد من العلم بحدوث كل موصوف تقوم به الصفات ، وقد يعبرون عنه بلفظ الجسم ، والجوهر ، والمحدود ، والمركّب وغير ذلك من العبارات ، وآخرون يستدلون بحدوث ما قام به الحوادث[٣] ، ويقولون : كل ما قامت به الحوادث فهو محدث ، وليس كل ما قامت به الصفات محدثاً[٤] .

والفلاسفة لم يسلكوا هذه الطريق لاعتقادهم أن من الأجسام ما هو قديم تحله الحوادث والصفات ، فكونه جسماً ومتميزاً وقديما وتحله الصفات والحوادث ليس هو [عندهم][٥] مستلزما لكونه محدثا ، بل وليس ذلك مستلزما عند أرسطو كونه ممكناً يقبل الوجود والعدم .

وكذلك لم يسلكها كثير من أهل الكلام ، كالهشامية والكرامية وغيرهم ، بل ولا سلكها سلف الأمة وأئمتها ، كما قد بُسط فى موضعه .

ولم يسلكها متأخرو أهل الكلام الذين ركّبوا طريقا من قول الفلاسفة وقول أسلافهم المتكلمين / كالرازى والآمدى والطوسى ونحوهم[٦] ، بل سلكوا طريقة ابن سينا التى ذكرها فى إثبات واجب الوجود . ٢٢٧/٣

طريقة ابن سينا .

وطريقة ابن سينا لم يسلكها سلفه الفلاسفة – كأرسطو وأصحابه –

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (ق) .
(٢) ض : وظنوا .
(٣) ض ، ش : ما قام به من الحوادث . وفى (هـ) كتبت : من الحوادث ، وشطبت « من » .
(٤) ش ، ص ، ض ، ط ، هـ : محدث .
(٥) عندهم : ساقطه من (ق) .
(٦) فى (ش) : كالرازى والآمدى ونحوهما .

بل ولا سلكها جماهير الفلاسفة . بل كثير من الفلاسفة ينازعونه فى نفيه لقيام الحوادث والصفات بذات واجب الوجود ، ويقولون : إنه تقوم به الصفات والإرادات ، وأن كونه واجباً بنفسه لا ينافى ذلك ، كما لا ينافى عندهم جميعاً كونه قديماً .

ولكن ابن سينا وأتباعه لما شاركوا الجهمية فى نفى(١ الصفات، وشاركوا سلفهم الدهرية فى القول بقدم العالم ، سلكوا فى إثبات رب العالمين طريقاً غير طريقة١) سلفه المشائين ، كأرسطو وأتباعه ، الذين أثبتوا العلة الأولى بحركة الفلك الإرادية ، وأن لها محركاً يحركها كحركة المعشوق لعاشقه ، وهو يحرك الفلك للتشبه[٢] بالعلة الأولى ، فعدل ابن سينا عن تلك الطريقة إلى هذه الطريقة التى سلخها من طريقة أهل الكلام الذين يحتجون بالمحدَث على المحدِث ، وهو لا يقول بحدوث العالم ، فجعل طريقته[٣] الاستدلال بالممكن على الواجب ، ورأى أولئك المتكلمين قسَّموا الوجود إلى قديم ومحدث ، فقسمه هو إلى واجب وممكن ، وأثبت الواجب بهذا الطريق ، ولكن هذا بناءً على أن القديم ممكن وله ماهية تقبل الوجود والعدم .

وهذا مما خالفه فيه جمهور العقلاء من الفلاسفة والمتكلمين وغيرهم ، حتى أنه هو تناقض فى ذلك ، فوافق سلفه وجميع العقلاء ،

(١ – ١) : بدلا من هذه العبارات فى نسخة (ض) أخطأ الناسخ فنسخ سبعة سطور فى غير موضعها ثم عاد فبدأ الكلام مع عبارة «سلفه المشائين . .الخ» .

(٢) ق : المتشبه .

(٣) ق : طريقة ، وسقطت الكلمة من (ض) .

وصرّح بأن الممكن لا يكون إلا ما يقبل الوجود والعدم ، ثم تناقض هنا ، كما قد بُسط فى غير هذا الموضع .

عودة إلى كلام ابن سينا فى « الإشارات والتنبيهات » .

ونحن ننبه عليه هنا ، **فقوله**[١] : «كل موجود إذا التُفت إليه من حيث ذاته من غير التفات إلى غيره ، فإما أن يكون بحيث يجب له الوجود فى نفسه أو لا يكون ، فإن وجب فهو الحق بذاته ، الواجب وجوده من ذاته ، وهو القيوم[٢] ، وإن لم يجب لم يجُز أن يُقال : هو ممتنع بذاته[٣] بعد ما فُرض موجوداً ، بل[٤] إن قُرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار ممتنعا ، أو قُرن شرط[٥] وجود علته صار واجباً . وأما إن لم يقرن بها[٦] شرط – لا حصول علة[٧] ولا عدمها – بقى له من ذاته الأمر الثالث ، وهو الإمكان ، فيكون باعتبار ذاته الشئ الذى لا يجب ولا يمتنع ، فكل موجود إما واجب الوجود بذاته ، وإما ممكن الوجود بحسب ذاته » .

التعليق على كلام ابن سينا .

فيقال : أما كون الموجود[٨] ينقسم إلى واجب ، وهو الواجب بنفسه ، وإلى ممكن وموجود بغيره ، وأن الموجود بغيره[٩] لا بد له من موجود بنفسه ، فهذا كله حق ، وهى قضايا صادقة .

(١) فى كتابه « الإشارات والتنبيهات » وسبق ورود هذا الكلام ومقابلته على « الاشارات والتنبيهات » ص ١٦٦ – ١٦٧ .

(٢) ض : وهو القديم .

(٣) ض : هو يمتنع أنه ، وهو تحريف .

(٤) بل : كذا فى « الإشارات والتنبيهات » وسبق أن وردت فيه : بلى (انظر ماسبق ص ١٦٦ ت ٨ .

(٥) فى الإشارات : أو مثل شرط ، وكذا وردت من قبل .

(٦) إن لم يقرن بها : كذا فى « الإشارات » وسبق : إن لم يقترن بها .

(٧) ق : علته .

(٨) ض ، ش : الوجود .

(٩) فى (ط) : وأن الموجوده بغيره غيره .

وأما كون الممكن بنفسه له ذات يعتقب[١] عليها الوجود والعدم ، وأنها مع ذلك قد تكون قديمة أزلية واجبة بغيرها ، كما يقوله ابن سينا وموافقوه ، فهذا باطل عند العقلاء قاطبة من الأولين والآخرين حتى عند ابن سينامع[٢] تناقضه .

الاعتراض على ماسبق من وجوه .

والاعتراض على هذا من وجوه :

الوجه الأول .

أحدها : قوله : إن قُرِن – باعتبار ذاته – شرط صار ممتنعاً أو واجباً ، وإن لم يقرن[٣] بها شرط بَقِيَ له من ذاته الأمر الثالث وهو الإمكان ، يقتضى إثبات ذات لهذا الممكن تكون تارة واجبة وتارة ممتنعة ، وهذا يقتضى أن لكل ممكن ذاتاً مغايرة لوجوده ، وأن تلك الذات يمكن اتصافها بالوجود تارة وبالعدم أخرى ، وهذا باطل ، سواء أُريد به قول من يجعل المعدوم شيئاً ، من المعتزلة ونحوهم ، أو قول من يجعل الماهيات النوعية فى الخارج مغايرة[٤] للوجود فى الخارج ، كما يقوله من يقوله من المتفلسفة ، والكلام على فساد هذين مبسوط فى غير هذا الموضع .

وهو لم يذكر هنا دليلاً على صحة ذلك (* ومجرد ما ذكره من التقسيم لا يدل على وجود الأقسام الثلاثة فى الخارج ، فيبقى دليله غير مقدر[٥] المقدمات .

---

(١) ص : يتعقب .

(٢) ض : ومع .

(٣) ض : يقترن .

(٤) ص ، ض ، ط ، هـ : مغايرا .

(٥) ق : مقرر .

(* – *) ما بين النجمتين حتى كلمة (الوجه الثانى) بمقدار ٤ صفحات ساقط من (ش) .

وهذا مما يسلكه أمثال هؤلاء ، يذكرون أقساماً مقدرة تقديراً ذهنياً . ولا يقيمون الدليل على إمكان كل من الأقسام ولا وجوده ، وإنما يذكرون مجرد تقدير ذلك ، ويبنون على ذلك التقدير / بناء من قد أثبته في الخارج ، وهم لم يثبتوه في الخارج ، كما ذكرنا نظائر ذلك في مواضع .

٢٢٨/٣

والمقصود هنا أن قول القائل : «كل موجود إذا التُفِت إليه من حيث ذاته من غير التفات إلى غيره ، فإما : واجب وإما ممكن ، إنما يصح إذا عُلم أن الموجود في الخارج له ذات يمكن أن لا يُلتفت معها إلى غيرها ، ليقال : إن تلك الذات إما واجبة ، وإما أن يجب لها الوجود ، وإما أن[1] لا يجب .

وأما إذا كان لا شيء في الخارج إلا الموجود : إما بنفسه وإما بغيره ، فالموجود بغيره إذا التُفت إليه من غير التفات إلى غيره ، فلاذات له يمكن الالتفات إليها حتى يُقال : إنها ممكنة قابلة للوجود والعدم ، بل هذا الذي قُدِّر أنه موجود بغيره ، إذا لم يُلتفت إلى غيره ، فلا حقيقة له أصلا : لا وجود ولا غيره ، ولا هناك ما يكون ممكن الوجود أصلا .

فهذا[2] التفسير لا يصح الاستدلال به إلا بعد إثبات ذات محققة في الخارج ، مغايرة لما هو في الخارج من الوجود ، ولمَّا لم[3] يثبت هذا القسم كان الاستدلال باطلاً .

---

(١) أن : ساقطة من (ض) .

(٢) ض : بهذا .

(٣) لم : ساقطة من (ض) .

وإذا قيل : قد قُرِّر هذا فى غير هذا الموضع (١) .

قيل : الجواب من وجهين :

أحدهما : أنه قد بُيّن أيضا فى غير هذا الموضع فساد ما ذكره .

الثانى : أنه بتقدير أن يقرره ، فلا ريب أن هذه المقدمة ممَّا ينازع فيه كثير من العقلاء ، بل أكثرهم ، وهى مقدمة خفية تحتاج إلى بيان .

ومتفلسفة الأشعرية – كالرازى والآمدى – حائرون فيها . فالرازى له فيها قولان ، والآمدى متوقف فيها ، وأهل الإثبات قاطبة – كالأشعرى وغيره – متفقون على بطلانها ، فكيف تكون مثل هذه المقدمة فى إثبات واجب الوجود ، الذى وجوده أظهر وأعرف من هذه المقدمة !؟ وهل الاستدلال على القوى بالضعيف إلا كتحديد (٢) الجلى بالخفى !؟ وهذا إذا كان فى الحدود مردوداً فهو فى الأدلة أولى بالرد (*) .

الوجه الثانى .

الوجه الثانى : أن هذا باطل على كل قول . أما على قول نظَّار السنة الذين يقولون : وجود كل شىء فى الخارج عين حقيقته فظاهر . وأما على قول القائلين بأن المعدوم شىءٌ ، المفرِّقين بين الوجود والثبوت ، فإنهم لا يقولون ذلك إلا فى المعدوم ، لا يقولون : إن الموجود (٣) القديم ثبوته يقبل الوجود والعدم ، بل (٤) قد يقولون : إن ماهية القديم مغايرة لوجوده ، لكن لا يقولون (٥) : إنها تقبل الوجود والعدم (٤) . فى الجملة

(١) أشير إلى هامش (ط) فى هذا الموضع حيث كتب : « أى أن الوجود زائد على الماهية » .

(٢) ط : كتجديد . وهو تحريف .

(*) هنا ينتهى السقط من (ش) والذى بدأ بعبارة « ومجرد ما ذكره من التقسيم » ص ٣٣٧

(٣) ش : الوجود .

(٤ – ٤) ساقط من (ش)

(٥) ق ، ص ، ط : لوجود الممكن لا يقولون . والتصويب من (ض) ، (هـ)

لا يُتصور عندهم ماهية مستلزمة للوجود تقبل الوجود والعدم .

وأما على قول متأخرى[١] الفلاسفة الذين يجعلون وجود الممكنات زائداً[٢] على ماهياتها ، فتلك الماهيات إنما تتحقق فى حال الوجود ، لا يمكن تجردها عن الوجود ، فلا يُتصور أن يكون عندهم ماهية هى نفسها تقبل الوجود والعدم ، فإثبات ماهية تقبل الوجود والعدم – وهى مع ذلك مستلزمة للوجود – ليس قول أحد من الطوائف .

الوجه الثالث .

الوجه[٣] الثالث : أن هذا باطل ، فإنها إذا كانت مستلزمة للوجود امتنع أن تقبل العدم ، وإن كان عدمها ممكنا امتنع أن تستلزم الوجود . فدعوى المدَّعى أنها يمكن وجودها وعدمها ، وأنها مع ذلك تستلزم الوجود لا يمكن عدمها ، جمع بين المتناقضين .

وإذا قيل : هى باعتبار ذاتها يمكن وجودها وعدمها ، وأما باعتبار سببها فإنه يجب وجودها .

قيل : قول القائل : هى باعتبار ذاتها يمكن وجودها وعدمها ، ليس معناه أنه يجب وجودها أو عدمها ، بل معناه أنها باعتبار ذاتها لا تستحق وجوداً ولا عدماً ، بل لابد لها من أحدهما باعتبار غيرها . والتقدير أنها موجودة ، فيكون الوجود لها من غيرها واجباً ، والوجود الواجب – ولو بغيره – لا يمكن عدمه ، فهذه الذات الواجبة / بغيرها لا يمكن عدمها بوجه من الوجوه .

٢٢٩/٣

(١) متأخرى : ساقطة من (ش) .

(٢) ص . ض : زائد ، وهو خطأ .

(٣) الوجه : زيادة فى (ق) فقط .

وهب أنه لولا السبب الموجب لها لعدمت ، لكن هذا تقدير ممتنع ، فإن السبب واجب الوجود بذاته ، وهى من لوازمه ، ولازم الواجب بذاته يمتنع عدمه ، لأن عدم اللازم يوجب عدم الملزوم ، فلو عدم لازم الواجب لعدم الواجب ، وعدمه ممتنع ، فعدم لازمه ممتنع ، فكان عدم هذه الذات ممتنعاً ، فلا يكون عدمها ممكناً ، فإن الممكن نقيض الممتنع ، وإذا كان عدمها ممتنعا لم يكن ممكنا .

الوجه الرابع

الوجه الرابع : أن يُقال : معلوم أنه لولا وجود الفاعل لكانت معدومة بنفسها ، ولم يكن عدمها معلول علة منفصلة عنها .

وقول القائل : « علة العدم عدم العلة » : إن أراد به أن عدم العلة يستلزم عدمها ويدل عليه ، فهذا صحيح . وإن أراد أن نفس عدم العلة هو الذى جعل المعلول معدوماً ، فهذا معلوم البطلان بصريح العقل ، فإن العدم المحض لا يكون له تأثير فى شىء أصلا ، ولأن ما لا يوجد إلا بغيره إذا لم يوجد الغير فهو باقٍ على العدم مستمر على ما كان عليه ، والعدم المستمر الباقى لا يكون له علة أصلا ، ولو قُدِّر أن لكل معدوم علة لعدمه ، للزم تقدير عللٍ لاتتناهى ، لأن ما يُقدَّر عدمه لا يتناهى ، وكل هذا باطل ، فإن العدم نفى محض ، ليس بشىء أصلا حتى يقدر فيه علل ومعلولات .

وإذا كان كذلك ، فالممكن لا يفتقر إلى المؤثر إلا إذا قُدِّر وجوده ، وإلا فمع تقدير عدمه لا يفتقر إلى شىء أصلا ، فإذا قُدِّر وجوده واجباً بغيره وجوباً قديما أزليا لم يكن هناك ما يقبل العدم ، ولا يمكن أن يُقرن بذاته شرط عدم علته .

وهذا الاعتراض يمكن إيراده على **قوله** : «كل موجود إذا التُفت إليه من حيث ذاته من غير التفات إلى غيره ، **فهو** إما واجب وإما ممكن » .

فيقال : إن قيل بأن الذات هى نفس الوجود المحقَّق فى الخارج ، فذاك إذا قيل ليس له حقيقة بدون الوجود[1] بنفسه ، فإذا نُظر إليه مجرداً عن غيره بَطُلت حقيقته ، وكان نفياً محضا ، لم يكن له حقيقة يلتفت القلب إليها ألبتة .

وإن قيل : إن له ذاتاً مغايرة للوجود ، فتلك الذات سواء قُدِّر إمكان تحققها دون الوجود كما يقوله من يقول : المعدوم شيء ، أو فُرض أنه لا يمكن تحققها بدون الوجود ، فعلى التقديرين إذا التُفت إليها من غير التفات إلى غيرها ، لم تكن موجودة ، بل معدومة . وأنت قد فرضتها موجودة[2] ، فهذا جمع النقيضين .

وأيضا فهى مع عدم الالتفات إلى غيرها ممتنعة الوجود لاجائزة الوجود ، فما يمكن وجوده إذا التُفت إليه من غير التفات إلى ما يقتضى وجوده كان ممتنع الوجود ، سواء فُرض عدم ما يوجده أو لم يُفرض[3] : لا وجوده ولا عدمه ، فهو لا يكون موجوداً إلا مع ما يُوجده ، فإذا التُفت إليه مجرداً عمَّا يوجده امتنع وجوده .

وإن قال القائل : فرق بين التفات [إليه][4] بشرط « لا » أو لا

(١) ق ، ش ، ص ، ط : الموجود .
(٢) ص : معدومة ، وهو خطأ .
(٣) ص : أولا يفرض .
(٤) إليه : ساقطة من (ق) .

بشرط ، أو قال : بشرط عدم الموجِد أو لا بشرط وجوده ، فإنه ممتنع فى الأول ، وممكن فى الثانى .

قيل له : بل هو ممتنع فى القسمين . فإذا أُخذ لا بشرط كان ممتنع الوجود ، وكذلك إذا أخذ لامع وجود الفاعل . وذلك أنه لا يمكن وجوده إلا بالفاعل ، ووجوده بدون الفاعل ممتنع . فإذا التُفت إليه لا مع لازم وجوده ، كان وجوده ممتنعاً . والممتنع أعمّ من أن يكون ممتنعاً بنفسه أو بغيره ، كما أن الموجود أعمّ من أن يكون موجوداً بنفسه أو بغيره ، والامتناع لا يفتقر إلى أن يقترن به شرط وهو عدم علته ، بل إذا لم يقترن به سبب وجوده كان ممتنعا ، والعقل يَعْقل امتناعه بدون ما يوجده ، وإن لم يخطر له أنه قُرن به عدم علته ، فهو[1] فى تجرده عن الاقتران بما يوجده[2] ممتنع ، كما هو فى الاقتران ، فعدم العلة ممتنع .

يبين ذلك أن عدم العلة لاشىء ، فاقترانه بعدم العلة اقتران بعدم محض ، فلم تختلف حالُه بين تقدير عدم هذا الاقتران وانتفائه ، إلا إذا قُرن به ما يقتضى وجوده ، وإلا فهو بدون القرين المقتضى لوجوده ممتنع معدوم . وسبب هذا أن هذا الاقتران ليس هو الموجب لعدمه فى نفس / الأمر ، بل هو دليل على العدم ، والأدلة تتعدد ، والدليل لا ينعكس ، ٢٣٠/٣ فلا يلزم من عدمه عدم المدلول إلا إذا كان ملازماً ، فالشىء إذا أُخذ مع ضده كان ممتنعاً ، ومع عدم فاعله كان ممتنعا ، وكل من الأمرين يدل على امتناعه . وكذلك إذا أُخذ بدون شرطه كان ممتنعاً ، وبدون لازمه

(١) فهو : ساقطة من (ش) .

(٢) ص : بما يوجد . والكلمة ساقطة من (ش) .

كان ممتنعا ، والمقتضى الممكن[١] ألزم اللوازم له وأعظم الشروط ، ولا فرق بين أن يُقَدَّر[٢] مع انتفاء اللازم ، أو يقدر لا مع ثبوت اللازم ، فالأمران سواء[٣] ، هو فى كليهما ممتنع إلا مع اللازم ، فإن وجود الملزوم بدون اللازم ممتنع ، ولهذا[٤] كل ما يُقدَّر[٥] فى الخارج فإما واجب بنفسه أو بغيره ، وإما ممتنع بنفسه أو بغيره .

فإذا قيل : هو باعتبار نفسه لا واجب ولا ممتنع .

قيل : ليس فى الخارج شيء لاواجب ولا ممتنع ، وإنما ذاك شيء يُقدَّر فى الذهن ، فيقدر فى الذهن ذات يمكن وجودها وعدمها . وأنت لم تتكلم فيما يُقدَّر فى الأذهان ، بل قلت : كل موجود ، فجعلت التقسيم وارداً على الأمور الموجودة فى الخارج ، وتلك إما موجودة بنفسها وإما بغيرها ، وليس فيها ما يمكن الالتفات إليه مع كونه غير موجود إلا إذا كان فى الذهن ، مع أنه فى الذهن موجود[٦] وجوداً ذهنيا .

الوجه الخامس .

الوجه الخامس : **قوله** : « إن قُرِن باعتبار ذاته شرط صار واجبا أو ممتنعا ، وإن لم يقترن بها[٧] شرط لا حصول علة ولا عدمها ، بقى له من

---

(١) ش : ممتنعا والممكن .

(٢) ش : الشروط وأقرب من أن يقدر .

(٣) ض : فالاقتران شواهد ، وهو تحريف .

(٥ - ٥) : ما بين النجمتين ساقط من (ش) .

(٤) ض ، هـ : وهذا .

(٥) ش : ممتنع بل ما يقدر .

(٦) ش ، ض ، ط ، هـ : موجودا .

(٧) ض : وإن لم يقترن به ، هـ : وإن لم يقرن بها .

ذاته الأمر الثالث وهو الإمكان ، فيكون باعتبار ذاته الشيء الذى لا يجب ولا يمتنع » .

فيقال : هذا التقسيم يتضمن رفع النقيضين ،[1] فإنه لابد أن يقترن[2] بها حصول العلة أو عدمها ، لا يمكن رفع النقيضين[1] جميعا ، وهو حصول العلة وعدمها معا ، فالتقدير المقابل لهذين وهو : أن لا يقترن بها حصول العلة ولا عدمها ، فهو تقدير سلب النقيضين ، وهو رفع وجود العلة وعدمها معا ، وهذا ممتنع .

وحينئذ فلا يثبت الإمكان إلا على تقدير ممتنع ، وما لا يثبت إلا على تقدير ممتنع فهو ممتنع ، فيكون الإمكان الذى أثبتوه – وهو أنه لا يجب ولا يمتنع – لا يحصل إلا بتقدير ممتنع ، وهو رفع النقيضين فيكون ممتنعا ، وهذا يوضِّح أن هذا الإمكان أمر لا حقيقة له فى الخارج ، ولا يعقل الإمكان إلا فى شيء يكون موجوداً تارة ومعدوماً أخرى . وأما ما يكون موجوداً لا يقبل العدم ألبتة فليس بممكن ، كما أن المعدوم الذى لا يقبل الوجود ألبتة ليس بممكن ، مثل[3] نقيض صفات كمال البارى ، فإن العجز والجهل ونحو ذلك أمور معدومة له لا تقبل الوجود ألبتة ، كما أن حياته وقدرته وعلمه من لوازم ذاته لا تقبل العدم ألبتة ، بل يجب وجودها ويمتنع عدمها ، وليست من الممكن الذى يقبل الوجود والعدم . يبين هذا :

(١ – ١) : ساقط من (هـ) .

(٢) ش : يقرن .

(٣) مثل : ساقطة من (ض) .

الوجه السادس .

الوجه السادس : وهو قوله : « وإن لم يقرن[١] بها شرط : لا حصول علة ولا عدمها ، بقى له من ذاته الأمر الثالث » .

يقتضى أن هذا الأمر الثالث إنما يكون له من ذاته إذا لم يقرن[٢] بها أحد الأمرين . ومعلوم أنه لابد أن يقرن[٣] بها أحد الأمرين ، فإذا لم يكن لها الإمكان إلا فى حال تجردها عن الاقتران ، وهى لا تتجرد عن الاقتران ، لم يكن لها من ذاتها إمكان أصلا ، فإنه جعل ما لا يمكن عدمه[٤] واجباً ، سواء كان واجباً بنفسه أو بغيره ، وما كان واجباً لم يكن ممكنا ، وإنما يكون ممكناً إذا لم يقرن[٥] به لا سبب وجوده ولا سبب عدمه[٦] ؛ يقرر هذا :

الوجه السابع .

الوجه السابع : وهو[٧] أن هذا الكلام يقتضى أنها فى حال اقترانها بشرط حصول العلة واجبة[٨] ليس لها من ذاتها الإمكان ، والتقدير أنها موجودة ، وأن الموجود إما واجب وإما ممكن ، وفى حال وجودها قد

---

(١) ص ، ض : يقترن .

(٢) ص ، ض : يقترن .

(٣) ص ، ض : يقترن .

(*-*) ما بين النجمتين ساقط من (ش) .

(٤) ص : فإنه جوّز مالا يكن عدمه .

(٥) ض : يقترن .

(٦) بعد عبارة « ولا سبب عدمه » ذكرت فى نسخة (هـ) عبارات تبدأ بقوله : « كما أن حياته وقدرته . . . » إلى قوله : « يقبل الوجود والعدم . يبين هذا الوجه السابع » وهذه العبارات سبقت فى الوجه الخامس ، ويبدو أن ناسخ (هـ) أخطا وأوردها فى هذا المكان ثم أخطأ فذكر الوجه السابع والصواب السادس .

(٧) ش : هو .

(٨) واجبة : ساقطة من (ش) .

اقترن بها حصول العلة ، فلا يكون فى حال وجودها لها [١] من ذاتها الإمكان .

وحينئذ فوصفها بالإمكان فى حال الوجود الواجب[٢] ممتنع ، فبطل تقسيم الوجود الواجب[٢] إلى واجب وممكن بهذا الاعتبار ، بخلاف تقسيم من قسَّمه إلى واجب وممكن ، وفسر الممكن [٣] بما يُوصف بالوجود تارة والعدم [٤] أخرى ، فيكون تارةً موجوداً وتارة معدوماً/فإن ٢٣١/٣ تقسيم الوجود إلى واجب وممكن بهذا الاعتبار لامنافاة فيه ، فإنها تُوصف بالإمكان حال عدمها لأنه [٥] يمكن وجودها ، وتوصف به [٦] فى حال وجودها لأنه أمكن وجودها كما أمكن عدمها .

الوجه الثامن : أن قول القائل : له من ذاته الإمكان ، أو أن ذاته تقبل الوجود والعدم » ونحو ذلك . الوجه الثامن .

يُقال له : هذه الذات هى من حيث هى ذات ، مع قطع النظر عن وجودها كما فرضتم ذلك ، هى واجبة أو ممكنة أو ممتنعة ، فإن كانت واجبة أو ممتنعة بطل كونها ممكنة ، وإن كانت ممكنة فلاتكون ذاتاً إلا بأمر آخر يجعلها ذاتاً ، كما أنها لا تكون موجودة إلا بأمر آخر يجعلها موجودة . بل قياس ما ذكروه : أنه لا يثبت كونها ذاتاً [٧] إلا بسبب ،

---

(١) ش : وجود بها لها .

(٢) الواجب : ساقطة من (ش)

(٣) الممكن : ساقطة من (ش) .

(٤) ص : وبالعدم .

(٥) ش ، ق ، ط ، هـ : لأنها .

(٦) ض : ويوصف به ؛ ش : ويوصف .

(٧) ذاتا : ساقطة من (ض) .

ولا ينتفى كونها ذاتاً إلا بسبب ، وهذا يُفضى إلى التسلسل ، لأن القول فيما يُوصف بكونه ذاتاً كالقول فيما يوصف بكونه موجوداً .

الوجه التاسع

الوجه التاسع : أنه إذا كانت تلك الحقيقة والذات مفتقرة فى كونها حقيقة وذاتاً إلى سبب ، فلا سبب إلا واجب الوجود ، وواجب الوجود يمتنع أن يجعلها حقيقة مع كونها معدومة ، فلا يجعلها ذاتاً وحقيقة إلا مع كونها موجودة . وحينئذ فإذا كان وجودها واجباً به ، فحقيقتها واجبة به ، فلا تكون قابلة للعدم ، كما أن نفس الوجود لا يكون قابلاً للعدم لما فيه من الجمع بين النقيضين .

الوجه العاشر

الوجه العاشر : أنه إذا قُدِّر أن واجب الوجود لم يجعل حقيقتها ، وهى لا تكون لها حقيقة إلا بسبب ، لم يكن هناك حقيقة تقبل الوجود والعدم .

جه الحادى عشر

الوجه الحادى عشر : قوله : «كل موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته من غير التفات إلى غيره . . . الخ » .

يُقال : نحن إذا التفتنا إلى السماء أو غيرها من الموجودات من غير التفات إلى غيرها لم نعقل إلا تلك العين الموجودة ، فإذا قدَّرنا أنه لا يجب لها الوجود من نفسها لم تكن موجودة إلا بموجد يوجدها ، فنحن نعقل أن الشىء إما موجود بنفسه وإما موجود بغيره وإذا قُسِّم الوجود[1] إلى : موجود بنفسه وموجود بغيره وسمِّى هذا ممكنا ، كان هذا تقسيما صحيحا ، وهو كتقسيمه إلى : مفعول وغير مفعول ، ومخلوق وغير

(١) ق . الموجود .

مخلوق . أما[١] كون هذا الممكن له ذات وليس له من تلك الذات وجود ولاعدم ، فهذا غير معقول فى شىء من الموجودات ، بل المعقول أنه ليس فى الممكن من نفسه[٢] وجود أصلا ، ولا تحقق[٣] ولا ذات ولا شىء من الأشياء .

وإذا قلنا : ليس له من ذاته وجود ، فليس معناه أنه[٤] فى الخارج له ذات ليس له منها وجود ، بل معناه أنّا نتصور ذاتاً فى أنفسنا ، ونتصور أن تلك الذات لا توجد فى الخارج إلا بمبدع[٥] يبدعها ، فالحقائق المتصورة فى الأذهان لا تُوجد فى الأعيان إلا بمبدع يبدعها فى الخارج ، لا أنه فى الخارج لها ذات ثابتة فى الخارج تقبل الوجود فى الخارج والعدم فى الخارج ، فإن هذا باطل .

وإذا كان كذلك وعلمنا أن كل موجود فإما موجود بنفسه – وهو الخالق ، أو موجود بغيره – وهو المصنوع المفعول ، [٦] والمصنوع المفعول لا يكون إلا محدثاً مسبوقاً بالعدم ، بل الممكن الذى يقبل الوجود والعدم لا يكون إلا محدثاً مسبوقاً بالعدم عند عامة العقلاء ، ولو قُدِّر أنّا[٧] لم نعرف هذا[٦] فتسمية[٨] ما وجوده بنفسه ووجود غيره منه خالقاً ،

---

(١) ق ، وأما .
(٢) ش : ليس فى الممكنات من له فى نفسه .
(٣) ض : ولا تحقيق .
(٤) ش ، ض ، ص ، ط ، هـ : أن .
(٥) ض : فى الخارج بمبدع . مع سقوط (إلا) .
(٦ – ٦) ساقط من (ش) .
(٧) ق ، ص ، ط : أن .
(٨) ش : كان تسمية .

وتسمية ما أبدعه غيره مخلوقاً ، أحسن وأبين من تسمية هذا ممكناً ، إذا الممكن لا يُوصف به فى العادة إلا المعدوم الذى يمكن أن يُوجد وأن لا يُوجد ، وأما ما وُجِد فقد خرج عن الإمكان إلى الوجوب بالغير. (١فالمعروف فى فطر الناس أن ما مضى من وجودٍ وعدم لا يسمّونه ممكناً ، وإنما يسمون[٢] بالممكن شيئاً يمكن وجوده فى المستقبل وعدمه فى المستقبل١).

ثم إذا عُرف أن كل ما سوى الموجود بنفسه فهو مفعول مصنوع له ، عُلم أن المصنوع المفعول لا يكون إلا محدثا ، كما قد بُسط فى موضعه ،

وهذه الاعتراضات ليست اعتراضات على إثبات واجب الوجود ، فإنه حق ، لكن على هذا الطريق الذى/ سلكه[٣] حيث أثبت ذاتاً ممكنة ، مع كونها عنده قديمة أزلية،ولا يحتاج إثبات واجب الوجود إلى هذا فى هذه الطريق . ٣/٢٣٢

بل إذا قيل : كل موجود فإما موجود بنفسه وإما موجود بغيره ، والموجود بغيره لا يوجد إلا بالموجود بنفسه ، ثبت وجود الموجود بنفسه ، وإذا سمّى هذا واجباً وهذا ممكناً ، كان ذلك أمراً لفظيا . لكن المقصود أنه لا يثبت واجب الوجود بما يدّعى أنه ذات تقبل الوجود والعدم ، وهى مع ذلك قديمة أزلية واجبة ، فالواجب لا يقبل العدم بحال ، والله أعلم .

(١-١) : ساقط من (ش) .

(٢) ض : وإنما يسمونه .

(٣) ط : يسلكه .

وهذه الأمور التى ذكرناها فى هذا الموضع عامة النفع ، يُحتاج إليها فى هذا الموضع وغيره ، لما فى القلوب من الأمراض ، ولكن خرجنا إليها من الكلام على المسالك التى سلكها أبو عبد الله الرازى فى حدوث العالم والأجسام ، وذكرنا كلام الآمدى على تلك المسالك ، فحصل هذا فى الكلام[1] على المسلك الأول .

(فصل)

تقرير الآمدى للمسلك الثانى : مسلك افتقار الاختصاص إلى مخصص . من وجهين .

وأما المسلك الثانى فسلك[2] افتقار الاختصاص إلى مخصِّص ، فقرره الآمدى من وجهين .

الوجه الأول .

أحدهما : ما ذكره الرازى ثم زيّفه :

قال الآمدى[3] : « المسلك الثانى : هو أن أجزاء العالم مفتقرة إلى ما يخصصها بمالها من الصفات الجائزة لها ، وكل ما كان كذلك فهو محدَث ، فالعالم محدَث .

أما المقدمة الأولى فقد انتهج الأصحاب فيها **طريقين** : **الأول** : أنهم قالوا : كل جسم من أجسام العالم فهو متناه ، وكل متناه فله شكل معين ومقدار معين[4] وحيّز معين .

أما المقدمة الأولى فلما سبق تقريره . وأما المقدمة الثانية فلأن كل

(١) فحصل فى هذا الكلام .

(٢) ش : فسلك .

(٣) فى كتابة « أبكار الأفكار » جـ ٢ ، ص ٣٢٨ – ٣٣٠ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ص ١٩٣ – ظ ١٩٣ (نسخة رقم ١٦٠٣)

(٤) أبكار : فله شكل ومقدار معين .

جسم متناهٍ ، فلابد له من مقدار معيّن ، وأن يحيط به حد واحد كالكرىّ ، أو حدود كالمضلّع ، وهو المَعْنِىّ بالشكل ، وأن يكون فى حيّز بحيث يمكن أن يُشار إليه بأنه[1] هٰهنا أو هناك .

وهذا كله معلوم بالضرورة ، وكل ماله شكل ومقدار وحيز معين فلا بد له من مخصص يخصصه به[2] .

وبرهانه : أنه ما من جسم إلا ويُعلم بالضرورة أنه يجوز أن يكون على مقدار أكبر أو أصغر[3] مما هو عليه ، أو شكل غير شكله ، وحيز غير حيزه ، إما[4] متيامناً عنه أو متياسراً ، وإذا كان كذلك فلا بد له من مخصص يخصصه بما يخصص به[5] ، وإلا كان أحد الجائزين واقعاً من غير مخصِّص ، وهو محال .

الطريق الثانى : أن جواهر العالم إما أن تكون مجتمعة أو متفرِّقه[6] ، أو مجتمعة ومتفرقة[6] معا ،[7] أو لا مجتمعة ولا متفرقة ، أو البعض

(١) بأنه : ساقطة من « أبكار الأفكار » .
(٢) ض : يخصص به .
(٣) ق ، ض : وأصغر .
(٤) ط : وإما .
(٥) ق : يتخصص به .
(٦) ش ، ض ، هـ : أو مفترقة .
(٦) ش ، ض ، هـ : ومفترقة . وسوف تتكرر الكلمة بعد ذلك وهى فى هذه النسخ دائما : مفترقة .
(٧) معا : ساقطة من (ص) . وعبارة « أو مجتمعة ومتفرقة معا » ساقطة من أبكار الأفكار .

مجتمعاً والبعض[١] متفرّقاً ، لا جائز أن يقال بالاجتماع والافتراق معاً ، ولا أنها غير مجتمعة ولا مفترقة[٢] معا ، إذ هو ظاهر الإحالة[٣] فلم يبق إلا أحد الأقسام الأُخَر ، وأى قسم منها قُدِّر[٤] أمكن فى العقل فرض الأجسام على خلافه ، فيكون ذلك جائزاً لها ، ولا بد لها من مخصص يخصصها به لما تقدم فى الطريق الأول .

وأما بيان **المقدمة الثانية** ، وهو[٥] أن كل مفتقر إلى المخصص محدَث ، فهو أن المخصص لابد أن يكون فاعلاً مختارا[٦] ، وأن يكون[٧] ما يخصصه حادثاً ، لما تقدم[٨] فى المسلك الأول -(*) يعنى مسلك الإمكان ، فإنه قدَّمه ، وسيأتى إن شاء الله تعالى ما ذكره فيه(*)- وإذا[٩] ثبت أن أجزاء العالم من الجواهر والأجسام لا تخلو[١٠] عن الحادث فتكون حادثة ، فإذا كانت[١١] أجزاء العالم من الجواهر

(١) أبكار : والبعض الآخر .

(٢) ق : متفرقة .

(٣) ض : إذ هو ظاهر الحالة . والمثبت هو الذى فى أبكار الأفكار ، ص ٣٣٠ ، وسائر النسخ .

(٤) أبكار : وأى قسم قدر منها .

(٥) أبكار : فهو .

(٦) أبكار : فهو أن كل مفتقر إلى المخصص فلابد وأن يكون مخصصا فاعلا مختارا .

(٧) أبكار : أو أن يكون .

(٨) أبكار : لما سبق .

(* - *) ما بين النجمتين زيادة من كلام ابن تيمية للإيضاح .

(٩) فإذا .

(١٠) أبكار : لا يخلو .

(١١) أبكار الأفكار : وإذا كانت وبعد عبارة « فإذا كانت » يوجد بياض فى نسخة (ض) ومكانه سقط طويل سنشير إلى نهايته بإذن الله (ص ٣٦٢) .

والأجسام حادثة[١] فالأعراض كلها حادثة ، ضرورة عدم قيامها بغير الجواهر والأجسام ، والعالم لا يخرج عن الجواهر والأعراض ، فيكون حادثا » .

قال الآمدى[٢] : « وهذا المسلك ضعيف أيضا[٣] . إذ لقائلٍ أن يقول : المقدمة[٤] الأولى وإن كانت مسلّمة غير أن المقدمة الثانية – وهى أن كل مفتقر إلى المخصص محدث – ممنوعة[٥] ، وما ذُكر فى تقريرها[٦] باطل بما سبق من المسلك الأول . وبتقدير تسليم حدوث ما أشير إليه من الصفات ، فلا يلزم أن تكون الجواهر والأجسام حادثة ، لجواز أن تكون هذه الصفات متعاقبة عليها إلى غير النهاية ، إلا بالالتفات[٧] إلى ما سبق فى بيان[٨] [امتناع][٩] حوادث/ متعاقبة لا أول لها تنتهى إليه[١٠] » .

٢٣٣/٣

تعليق ابن تيمية على كلام الآمدى .

قلت : هذا المسلك أضعف من مسألة الحركة والسكون ، فإن هذا يفتقر إلى ما يفتقر إليه ذاك من غير عكس ، إذ كلاهما مفتقر إلى بيان

(١) أبكار : وإذا كانت حادثة ، وسقط من العبارة جملة : أجزاء العالم من الجواهر والأجسام .

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة ، جـ ٢ ، ص ٣٣٠ – ٣٣١ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ظ ١٩٣ (نسخة رقم ١٦٠٣) .

(٣) أبكار : وهو ضعيف أيضا .

(٤) أبكار : أما المقدمة .

(٥) كلمة « ممنوعة » ساقطة من أبكار الأفكار .

(٦) أبكار : فى تقريره .

(٧) أبكار : إلا بالتفاتهم ؛ ش : بالتفات .

(٨) أبكار ، ش ، من بيان .

(٩) امتناع : ساقطة من (ق) .

(١٠) أبكار : لا أول له ينتهى إليه .

امتناع حوادث متعاقبة دائمة ، وقد عُرف ما فيه . وهذا يزيد باحتياجه إلى بيان أن الجسم لا يخلو عن صفات حادثة غير الحركة والسكون ، وهذا يخالف فيه جمهور العقلاء ، وهذا مبنى على مقدمات ، على أنه لا بد[1] من قدر أو اجتماع أو افتراق ، وأن ذلك لا يكون إلا بمخصص ، وأن كل ما لابد له من مخصص فهو محدث .

أما[2] المقدمة الأولى فجمهور العقلاء سلَّموا أنه لابد [له][3] من قدْر ، وأما كونه لابد له من اجتماع وافتراق فهو مبنى على مسألة الجوهر الفرد .

وأكثر العقلاء من طوائف المسلمين وغيرهم ينكرون الجوهر الفرد ، حتى الطوائف الكبار من أهل الكلام ، كالنجَّارية والضرارية والهشامية والكُلاَّبية وكثير من الكرامية مع أكثر الفلاسفة ، وإن كان القول بتركيب الجسم من المادة والصورة ، كما يقوله من يقوله من المتفلسفة أيضا ، أفسد من دعوى تركّبه من الجواهر الفردة[4] ، فكلا القولين ضعيف .

ونحن فى هذا المقام مقصودنا التنبيه على جوامع الطرق ومقاصدها ، وأما كون ما له قَدْر يفتقر إلى مخصص ، فهذا فيه نزاع مشهور . وذلك أن القَدْر صفة من صفات ذى القَدْر ، كألوانه وأكوانه وسائر ما يمكن أن يتصف به الجسم من الحياة والعلم والقدرة والكلام والسمع والبصر

---

(١) ش ، هـ : لابد له .

(٢) ق : وأما .

(٣) له : ساقطة من (ق) .

(٤) ش ، ص ، ط ، هـ : المفردة .

وغير ذلك ، فإن صفاته نوعان : منها ما يختص بالأحياء مثل هذه الصفات ، ومنها ما يشترك فيه الحىّ وغيره ، كالأكوان[١] والقدْر والطعم والريح .

فإذا قال القائل : كل ذى قَدْر يمكن أن يكون قدره على خلاف ما هو عليه ، كان بمنزلة أن يقول : كل موصوف يمكن أن يكون موصوفا بخلاف صفته . فإذا عرضنا على عقولنا ما نعلمه من الموجودات التى لها أقدار وصفات ، كان تجويزنا لكونها على خلاف أقدارها كتجويزنا لها أن تكون على خلاف صفاتها ، بل القدر من الصفات .

ولهذا لما تكلّم الفقهاء فى مفهوم الصفة – كقوله صلّى الله عليه وسلّم : فى الإبل السائمة الزكاة – تكلم بعضهم فى مفهوم القَدْر ، كقوله : إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث ، فقال آخرون : القَدْر من جملة الصفات .

ولهذا كان مما احتج به من احتج به من أهل الكلام على الفلاسفة فى مسألة حدوث العالم ، أن العالم له صفات وأقدار يمكن أن يكون على خلافها ، فهو مفتقر إلى مخصص ، لأن العالم ممكن بالاتفاق ، والمخصص لا يكون موجباً بالذات .

وقد سلك هذا الطريقة أبو المعالى فى « النظامية » . فسالكو هذه الطريقة ومنازعوهم لم يفرّقوا بين القَدْر[٢] وسائر الصفات فى إمكان القبول وعدمه ، والقدر المعين أقرب إلى الذات المعينة من الصفات

(١) ص : كالألوان .

(٢) ط : المقدر .

المطلقة ، كما أن صفاته المخصوصة ألزم له من جنس القدر ، فإن نفس الجسم التعليمى الذى[١] يُقَدَّر فى الذهن [لا يمكن فرضه][٢] إلا وله قدر يمكن فرضه خالياً عن جميع الصفات ، لأنه فرض جسم شامل لجميع الإجسام ، فلهذا قُدِّر مجرداً عن جميع الصفات ، كما يُفرض عدد مجرد عن جميع المعدودات .

٢٣٤/٣ / وكذلك ما يتخيله الإنسان من الأجسام بعد رؤيته له ، كتخيله الإنسان والفرس والشجر والدار والمدينة والجبل ونحو ذلك ، يمكنه تخيله مع عدم تخيل شىء من صفاته كألوانه وغيرها ، ولا يمكنه تخيله مع نفى قَدْره ، فاختصاص جنس الجسم بجنس القدر كاختصاص جنس الموصوفات بجنس الصفات ، واختصاص الجسم المعين بقدره كاختصاصه بصفته المعينة وحقيقته المخصوصة .

وكل شىء له حقيقة تخصه ، وقدر ، وصفات تقوم به . فهنا ثلاثه أشياء : المقدار ، والحقيقة ، وصفات الحقيقة .

فقول القائل : كل ذى قدر يمكن أن يكون بخلاف ذلك القدر ، كقوله : كل موصوف يمكن وجوده على خلاف تلك الصفات . وهو أقرب من قوله : كل ماله حقيقة فيمكن وجوده على خلاف تلك الحقيقة .

ولكن فى هذا المقام يكفى أن يُجعل حكم المقدار[٣] حكم سائر

(١) ش : للذى .

(٢) عبارة « لا يمكن فرضه » فى (ش) ، (هـ) فقط وسقطت من سائر النسخ ، وبها يتم الكلام .

(٣) ش : القدر .

الصفات ،[١] فلا ريب أن كيفية الموصوف وصفاته ألزم [له][٢] من قدره ، فكيفيته أحق به من كميته ، فاختصاصه بقدر دون اختصاصه بصفة . فالنار والماء والهواء يلزمها كيفياتها المخصوصة أعظم مما يلزمها المقدار المعين .

فيقال :[١] : إن أمكن أن يقرر[٣] أن كل جسم يقبل من الصفات خلاف ما هو عليه ، وما كان كذلك فهو ممكن أو محدث ، كان هذا دليلاً عاماً لا يختص بالمقدَّر[٤] ، وإن لم يمكن ذلك فلا فرق بين القَدْر وغيره .

وأحد الطرق التى ذكرها الرازى وغيره فى إثبات الصانع تعالى : الاستدلال بإمكان صفات الجسم أو حدوثها ، لم يفرّق السالكون فيه بين القَدْر وغيره .

ثم لقائل أن يقول : قول القائل : كل ذى قدْر يمكن أن يكون أكبر أو أصغر[٥] أو كل[٦] ذى وصفٍ يمكن أن يكون بخلاف ذلك الوصف ونحو ذلك ، أتريد به الإمكان الذهنى أو الخارجى ؟ والفرق بينهما أن الإمكان الذهنى معناه : عدم العلم بالامتناع ، فليس فى ذهنه ما يمنع ذلك . والإمكان الخارجى معناه : العلم بالإمكان فى الخارج .

(١ - ١) : ساقط من (ش) .

(٢) له : زيادة فى (هـ) .

(٣) ش : يقدر .

(٤) ش ، هـ : بالقدر .

(٥) ص : أصغر أو أكبر .

(٦) ق : أو أصغرا وكل . وهو خطأ مطبعى على الأغلب . وفى (ش) : أو أصغر وكل .

والإنسان يقدِّر فى نفسه أشياء كثيرة يجوّزها ولا يعلم أنها ممتنعة ، ومع هذا فهى ممتنعة فى الخارج لأمور أخر .

فإن قال : أريد به الإمكان الذهنى ، لم ينفعه ذلك ، لأن غايته عدم العلم بامتناع كون تلك الصفة واجبة له .

وإن قال : أريد الإمكان الخارجى ، وهو أنى أعلم أن كل موصوف بصفة ، أو كل ذى قَدْرٍ يمكن أن يكون بخلاف ذلك ، كان مجازفا فى هذا الكلام ، لأن هذه قضية كلية تتناول من الأفراد مالا يحصيه إلا الله تعالى ، وليس معه دليل يدل على إمكان ذلك فى الخارج يتناول جميع هذه الأفراد . غايته أنه رأى بعض الموصوفات والمقدَّرات يقبل خلاف ما هو عليه ، فإذا قاس الغائب على الشاهد كان هذا من أفسد القياس لاختلاف الحقائق ، ولأن هذا ينعكس عليه .

فيقال له : لم نر إلا ماله صفة وقَدْر ، فيُقاس الغائب على الشاهد .

ويُقال : كل قائم بنفسه فله صفة وقدر ، وهذا إلى المعقول أقرب من قياسهم ، فإن هذا لا يعلم انتقاضه .

وأما قول القائل : كل ماله صفة وقدر فيقبل خلاف ذلك ، فلا يعلم اطّراده ، فأين القياس الذى لا يعلم انتقاضه من القياس الذى لا يعلم اطّراده ؟

والناس متفقون على أنهم لم يَرَوْا موجوداً إلا له صفة وقدر ، وليسوا متفقين على أن كل ما رَأَوْه يمكن وجوده على خلاف صفاته

وقدره[١] مع بقاء حقيقته [التى] هو بها هو[٢] ، ولكن مع استحالة حقيقته فاستحالة قدره وصفاته[٣] أَوْلَى .

ثم إن ما نشاهده من السموات إنما نعلم جواز كونها على خلاف هذه الصفات بأدلة منفصلة ، لا نعلم ذلك ضرورةً ولا حسًّا . ولهذا نازع فى ذلك كثير من العقلاء الذين لا يجمعهم مذهب معين تلقَّاه بعضهم عن بعض . ولو كان هذا الجواز معلوماً بالضرورة لم ينازع فيه طوائف العقلاء الذين لم يتواطأوا على قول ، فإن هؤلاء لا يتفقون على جحد الضروريات .

ثم يقال : هذا بعينه معارَض بالحقائق فى نفسها وصفاتها اللازمة لها ، فإنه يمكن أن يُقال : / كل موجود له حقيقة تخصُّه يمتاز بها عن غيره ، فاختصاص ذلك الموجود بتلك الحقيقة دون غيرها من الحقائق يفتقر إلى مخصص . ٢٣٥/٣

ويقال أيضا : كل موجود له صفات لازمة تخصّه ، فاختصاصه بتلك الصفات دون غيرها يفتقر إلى مخصص .

ومن المعلوم أنه قد عُلم بضرورة العقل واتفاق العقلاء أنه لا بد من وجود واجب بنفسه قديم ، وموجود ممكن محدث ، فإنَّا نشاهد حدوث الحوادث ، والحادث ممكن وإلا لما وجد ، وليس بواجب بنفسه وإلا لم

(١) ش : كل ما ممكن وجوده على خلاف ما هو عليه وقدره .
(٢) ق : مع بقاء حقيقة هو بها هو ، ش : مع بقاء حقيقته التى بها هو .
(٣) هـ : وصفته .

يعدم ، ويعلم[١] بالضرورة أن طبيعة المحدث لا تكون إلا بقديم ، وطبيعة الممكن لا تكون إلا بواجب ، كما قد بسط فى غير هذا الموضع .

فإذا كانت الموجودات منقسمة إلى قديم ومحدث ، وواجب وممكن ، فمن المعلوم أنهما يشتركان فى مسمًّى الوجود والماهية ، والذات والحقيقة ، وغير ذلك ، ويختص الواجب بما لا يشركه فيه غيره .

بل من المعلوم بالضرورة أن الواجب له حقيقة تخصه لا يشركه فيها غيره ، فإن كان كل مختص يفتقر إلى مخصص مباين له ، افتقرت حقيقة الواجب بنفسه إلى مخصص مباين له ، فلا يكون فى الموجودات قديم ولا واجب ، فيلزم حدوث الحوادث بلا محدث ، ووجود الممكنات بلا واجب .

وهذا كما أنه معلوم الفساد بالضرورة ، فلم يذهب إليه أحد من العقلاء ، بل غاية الدُّهرى المعطِّل الكافر أن يقول : العالم قديم واجب الوجود بنفسه ، لا يقول : إنه ممكن محدث ليس له مبدع . وإذا قال الدهرى : إن العالم واجب الوجود بنفسه ، لزمه[٢] أن الواجب بنفسه مختص عن غيره بصفات لا يشركه فيها غيره ، كالحوادث من الحيوان والنبات والمعدن .

فى الجملة كل عاقل مضطر إلى إثبات موجودٍ واجب بنفسه ، له

(١) هـ : وإلا لم يعلم ويعلم ، وهو تحريف .
(٢) ط : لزم .

حقيقة يختص بها عمَّا سواه من غير مخصص مباين له خصصه بتلك الحقيقة .

ومن قال : إن واجب الوجود هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق ، أو لابشرط .

فيقال له : هذا القول وإن كان فساده معلوما بالاضطرار ، كما بُيِّن في موضعه ، قول[1] متناقض[2] ، وهو مستلزم أنه مختص عن غيره بما يخصُّه .

وذلك أن المطلق لا يُوجد في الخارج مطلقاً ، ولا يوجد إلا مقيداً بقيد من القيود .

فإذا قيل : موجود واجب ، قيّده بالوجوب ، فلم يبق مطلقا .

وإن قال : ليس بواجب ، قيّده بسلب الوجوب ، فلم يكن مطلقاً .

وإن ادّعى وجود موجود لا واجب ولا غير واجب ، لزمه رفع النقيضين جميعاً ، وهو أظهر الأمور الممتنعة في بديهة العقل .

ثم إنه يقيّده بكونه مبدأً لغيره ، وبكونه عاقلاً ومعقولاً وعقلا ، وعاشقاً ومعشوقاً وعشقا ، وغير ذلك من الأمور المقيدة المخصصة التي يمتاز بها عن غيره ، ولا يكون وجودا مطلقا .

---

(١) ش : فهو قول .

(٢) عند عبارة « قول متناقض » يبدأ الكلام مرة أخرى في نسخة ض (والعبارة فيها : فقول متناقض) وينتهي السقط الطويل الذي سبق أن أشرنا إليه والذي بدأ في ص (٣٥٢)

ثم إن قال : هو مطلق لا بشرط ، لزمه أن يصدق حمله على كل موجود ، كما أن الحيوان المطلق لا بشرط يصدق عليه حمله على الإنسان والفرس وغيرهما من الحيوانات . وهذا متفق عليه بين العقلاء ، فيلزم حينئذ أن يكون كل موجود واجب الوجود ، إن كان واجب الوجود هو الوجود المطلق لا بشرط ، كما يقوله الصدر القونوى وأمثاله من الملاحدة الباطنية : باطنية[1] الرافضة ، وباطنية الصوفية .

ومعلوم أن هذا مكابرة للحس[2] والعقل ، وهو منتهى الإلحاد فى الدين . وإن قال هو مطلق بشرط الإطلاق ، كما يقوله طائفة من ملاحدة الطائفتين ، ممن يرفع عنه النقيضين[3] ، فهم[4] قد قرروا فى منطقهم أن المطلق بشرط الإطلاق[4] لا يكون إلا فى الأذهان لا فى الأعيان ، ثم يلزمهم أن لا يصفوه بالوجوب ، ولا بكونه علة ، ولا عاقلا ولا معقولا ، ولا عاشقاً ولا معشوقاً ، لأن هذه كلها[5] تخرج الوجود عن أن يكون مطلقا بشرط الإطلاق ، وتميّزه عمّا ليس كذلك ، والمطلق لا بشرط ليس فيه اختصاص ولا امتياز .

وإن قالوا : مطلق بشرط سَلْب سائر الأمور الثبوتية عنه ، وهو الموصوف بالسلوب والإضافات دون الإثبات ، كما يقوله/ ابن سينا ٣/٢٣٦

---

(١) ش : من باطنية .

(٢) هـ : الحس .

(٣) ض : ممن يرفع النقيضين ؛ هـ : ممن ترفع عنه النقيضين ، ش : أن يرفع عنه النقيضين .

(٤ – ٤) : ساقط من (ش) .

(٥) كلها : ساقطة من (ض) .

وطائفة ، فهذا مع أنه باطل من وجوهٍ كثيرة ، ليس هو مطلقا ، بل موجود مقيد بقيود سلبية وإضافية ، وذلك تخصيص امتاز به عن سائر الموجودات ، فلا يمكن تقدير وجود واجب ولا ممكن إلا وهو مختص بما يميزه عن سائر الموجودات ، على أى وجهٍ قُدِّر .

ثم يُقال : كل ما أشار إليه العقل من الأمور ، فلا بد له من حقيقة تختص به ، تميزه عمَّا سواه ، كيفما كان ، وكل ما هو موجود فى الخارج فلا بد له من وجود يختص به يمتاز به عما سواه ، فإن كان كل ما اختص بأمر يخصه يجب أن يكون له مخصص من خارج،امتنع أن يكون فى الوجود موجود بنفسه ، وأن تكون[١] حقيقة من الحقائق موجودة بنفسها ، وأن يكون ثمَّ وجود واجب .

ثم يلزم التناقض والدَّوْر الممتنع ، والتسلسل الممتنع ، فإنه إذا افتَقَر كل مختص[٢] إلى مباين يخصه ، فذاك الثانى إما أن يفتقر إلى مخصص وإما أن لا يفتقر ، فإن لم يفتقر انتقضت القضية[٣] الكلية ، وهو المطلوب .

وإن افتقر إلى الأول لزم الدور القبلى ، وإن افتقر إلى غيره لزم التسلسل فى العلل ، وكلاهما ممتنع باتفاق العقلاء .

ولو قدَّر مقدِّرٌ أنه يلزم الدَّوْر المعىّ ، وهو أن يكون كلٌ من المختصَّيْن موجوداً مع الآخر .

---

(١) ض : يكون .

(٢) ط : كل مخصص .

(٣) بعد كلمة « القضية » يوجد سقط طويل من (ش) لوحاته مفقودة وسأشير إلى نهايته إن شاء الله . (ص ٣٧٨) .

فيقال : فكلٌ منهما مختصٌ بأمرٍ ، فهو متوقف على ما اختصت به نفسه ، وعلى ما اختص به الآخر ، فيلزم أن يكون هناك اختصاصان ، فالقول فى ذلك الاختصاص كالقول فى الأول .

وبالجملة اختصاص الشيء بما هو عليه من خصائصه ، كاختصاصه بنفسه ووجوده وصفاته كلها : لازمها وعارضها . فقول القائل : كل مختص لابد له من مخصص مباين له ، كقوله : كل موجود فلابد له من موجد مباين له ، وكل حقيقة فلا بد لها من محقّق مباين لها ، وكل قائم بنفسه فلا بد له من مقوم مباين له ، وأمثال ذلك .

فإنه ما من أمرٍ من هذه الأمور إلا ويمكن الذهن أن يقدِّره على خلاف ما هو عليه ، ومجرد تقدير إمكان ذلك فى الذهن لا يوجب إمكان ذلك فى الخارج[1] ، [ولكن طائفة من أهل الجدل الباطل والحكمة السوفسطائية يستدلون على إمكان الشئ فى الخارج بإمكانه فى الذهن ، كما يوجد مثل ذلك فى كلام كثير من أهل الكلام والفلسفة .

والرازى والآمدى ونحوهما يستعملون ذلك كثيراً ، كاستدلال الرازى وغيره على إمكان وجود موجود لا مباين للعالم ولا مجانب ، بأن يقولوا : القسمة العقلية تقتضى أن كل موجود فإما مباين لغيره وإما مجانب له ، وإما لا مباين ولا مجانب ، أوكل موجود فإما داخل فى غيره وإما خارج عنه ، وإما لا داخل ولا خارج .

(١) بعد كلمة « الخارج » يوجد سقط طويل فى جميع النسخ ما عدا نسخة (هـ) وهو الموجود بين معقوفتين وسأشير إلى نهايته بإذن الله . ويوجد بعد كلمة « الخارج » بياض بمقدار ثلاث كلمات فى (ط) وبمقدار كلمتين فى (ق) ، (ص) . وبمقدار سطرين فى (ض) ، وكتب فى هامش (ص) ، (ط) ما يلى : « سقط كلام بعد قوله : الخارج ، معلق فى ورقة على الأصل » . (فى ص : معلق فى ورقة الأصل) . وفى (ق) كتب المحقق : « هنا بياض متروك بالأصل فى هذا الموضع وما بعده » .

ويجعلون مثل هذا التقسيم دليلاً على إمكان كل من الأقسام فى الخارج ، وقد يسمُّون ذلك برهانا عقليا ، وهو من أفسد الكلام ، فإن هذا بمنزلة قول القائل : كل موجود فإما أن يكون قائما بنفسه أو قائما بغيره ، وإما أن لا يكون قائما بنفسه ولا بغيره ،[1] فإن هذا لا يقتضى إمكان وجود موجود لا قائم بنفسه ولا بغيره ، بل هذا مما يعلم امتناعه بالضرورة ، واتفق العقلاء على امتناعه .

ومثله أن يُقال : كل موجود إما قديم أو محدَث ، أو لا قديم ولا محدث . ومثله : كل موجود إما واجب أو ممكن ، أو لا هذا ولا هذا ، وكل موجود إما خالق أو مخلوق ، أو لا خالق ولا مخلوق . ومثله : إما عالم أو جاهل ، أو لا عالم ولا جاهل . ومثله : إما حى وميت ، أو لا حى ولا ميت .

فهذه التقسيمات وأمثالها لا تدل على إمكان كل قسم منها ولا على وجوده فى الخارج باتفاق العقلاء ، بل العقلاء متفقون على أن الموجود : إما واجب وإما ممكن ، وإما قديم وإما محدَث ، وإما قائم بنفسه وإما قائم بغيره .

فأما تقسيم كل قائم بنفسه إلى : الحىّ والميت ، والعالم والجاهل ، والقادر والعاجز ، فهو أيضا صحيح عند جماهير العقلاء ، وهو قول المثبتة لأسماء الله الحسنى ، وهو أنه حى عالم قادر .

---

(١) فى الأصل : أو قائما بغيره ، وإما أن لا يكون قائما بنفسه أو قائما بغيره ، وإما أن لا يكون قائما بنفسه ولا بغيره ، ويبدو أنه سهو من الناسخ ، ولعل الصواب ما أثبته ، وهو الذى يوافق سياق الكلام بعد ذلك .

وإنما ينازع فيه النفاة من الجهمية والباطنية ، فلا يسمونه بشئٍ من الأسماء الحسنى التى سمَّى بها نفسه وسمته بها رسله ، حتى لا يقولون : هو شئ ولا موجود ، لأن ذلك – بزعمهم – يستلزم التشبيه بغيره من الأشياء والموجودات .

شبهة للملاحدة.

وللملاحدة الفلاسفة سؤال مشهور على قول القائل : إما أن يكون حيا أو ميتا ، أو عالماً أو جاهلا ، وقادراً أو عاجزاً ، وسميعاً بصيراً أو أعمى وأصم ، فإن هذين متقابلان تقابل العدم والملكة لا تقابل السلب والإيجاب .

والفرق بينهما أن الأول سلب الشئ عمَّا من شأنه أن يكون متصفاً به ، كسلب الحياة والسمع والبصر والعلم عن الحيوان ، فإنه قابل لذلك ، فإذا سلب عنه لزم أن يكون ميتا أعمى أصم جاهلا ، وأما الجماد فإنه لا يقبل الاتصاف بذلك ، فلا يُقال فيه : حى ولا ميت ، ولا عالم ولا جاهل ، ولا سميع بصير ، ولا أعمى أصم .

الجواب عنها وجوه.

قلت[1] : وقد بسطنا الكلام على هذه الشبهة ، وإن كان الآمدى وأمثاله عجزوا عن حلّها بل اعترفوا بورودها ، وبيّنا الجواب عن ذلك من وجوه :

الأول

أحدها : أن مالا يقبل الاتصاف بصفات الكمال أنقص مما يقبل الاتصاف بصفات الكمال ، والحى الجاهل الأعمى الأصم لقبوله للعلم

(١) فى الأصل : « قال ابن تيمية » وهذا على عادة المكارى حينما يرى تعليقا من ابن تيمية يبدأ بقوله : « قلت » . ومن الجائز أن يكون الكلام فى الأصل متصلا بدون كلمة « قلت » .

والسمع والبصر أكمل من الجماد الذى لا يقبل ذلك ، فإذا كان يمتنع كون الواجب يقبل صفات الكمال ولا يتصف بها ، فلأن يمتنع كونه لا يقبلها بطريق الأَوْلى .

الثانى . **والثانى** : أن كل صفة من صفات الكمال إذا لم تستلزم نقصا فالواجب أَوْلى بها من الممكن ، واتصافه بها أولى من الممكن لأنه أكمل ، ولأن كل كمال حصل للممكن فهو من الواجب ، وهم يسلِّمون أن كل كمال حصل للمعلول فهو من علته ، فالمعلول أَوْلى بذلك .

الثالث . **الثالث** : أن كل ما أمكن اتصاف الرب سبحانه به فهو واجب له ، لامتناع توقف شئ من صفاته على غيره .

الرابع . **الرابع** : أن نفى هذه الصفات نقص ، وإن لم يُسمَّ جهلا وصما وبكما .

الخامس . **الخامس** : أن ما ذكروه من التفريق بين السلب والإيجاب ، والعدم والمَلَكَة ، بتسمية هذا ميّتا دون هذا ، اصطلاح لهم لا يجب اتّباعه . والله قد سمَّى الجماد مواتاً فى مثل قوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لا يَخْلُقُونَ شَيْئاً وَهُمْ يُخْلَقُونَ ۞ أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ ﴾ [سورة النحل : ٢٠ ، ٢١] ، وفى قوله تعالى : ﴿ وَآيَةٌ لَّهُمُ الأَرْضُ الْمَيْتَةُ ﴾ [سورة يس : ٣٣] ، وأمثال ذلك][١] .

(١) هنا ينتهى الكلام الساقط من جميع النسخ ما عدا نسخة (هـ) .

فإذا كان قد عُلم أنه لا بد من موجود بنفسه مختص بخصائص لا يشركه فيها غيره ، ولا يحتاج فيها إلى مباين له ، كان توهم المتوهم أن كل مختص فلابد له من مخصص مباين له ، توهماً باطلاً شيطانياً وهو[1] من جنس ما ذكره النبى صلّى الله عليه وسلم فى الحديث الصحيح لما قال : يأتى الشيطان أحدكم فيقول : من خلق كذا ؟ فيقول الله . فيقول : من خلق الله ؟ فإذا وجد أحدكم ذلك فليستعذ بالله ولينته .

وفى حديث آخر : لايزال الناس يتساءلون حتى يقولوا : هذا الله خلق كل شىء فمن خلق الله ؟

وهذا لكون الوسواس الشيطانى الباطل لا يقف عند حد الموجود الواجب القديم الخالق . وهذا المقام ضل فيه طوائف من الناس صاروا ينفون ما يجب إثباته لله تعالى من الصفات لعدم علمهم بما يوجب اختصاصه بذلك .

ثم إنهم يتناقضون ، فالمعتزلة فرّقوا بين كونه عالماً وقادرًا ، وكونه متكلمًا مريدًا. بأن العلم عام التعلق ، فإنه — سبحانه — بكل شىء عليم ، وعلى كل شىء قدير . والكلام خاص ، فإنه يتكلم بشىء دون شىء ، فإنه لا يتكلم إلا بالصدق . والإرادة خاصة ، فإنه يريد شيئاً دون شىء ، لا يريد إلا ما علم أن سيكون .

فقال لهم الناس : هب أن الأمر كذلك ، لكن ما الموجب للتكلم ببعض الكلام دون بعض ، ولإرادة بعض الأمور دون بعض ؟ فلابد

(١) ق : فهو . وسقطت من (هـ) .

من سبب يوجب التخصيص ، فلابد حينئذ أن يكون هو المخصص[(١)] .

[**فقالوا** : القادر المختار يرجّح أحد مقدوريه على الآخر بلا مخصص .

فيقال لهم : هذا مع بطلانه يوجب تناقضكم ، فإنكم قلتم لابد للتخصيص من مخصص ، ثم قلتم : كل الممكنات مخصصة ووجدت بدون مخصص ، بل رجّح المرجّح أحد المتماثلين على الآخر من غير مخصص ، وإذا جوّزتم فى الممكنات وجود المخصصات بدون مخصص ، مع أن نسبة القادر إليها نسبة واحدة ، فالموجود بنفسه أَوْلى أن يستغنى عن مخصص مما اختص به من ذاته وصفاته ، وذلك أنه من المعلوم أن وجود ذاته وصفاته أولى من وجود مفعولاته ، وإذا جوّزتم أن يكون مخصصا لمفعولاته المختصة بحقيقة وقدر وصفة بلا مخصص أصلا ، فتجويزكم أن تكون ذاته المختصة الواجبة بنفسها لا تفتقر إلى مخصص بطريق الأولى .

وهذا لا ينعكس ، فإنه إذا قيل : إن أفعاله تفتقر إلى مخصص ، لم يلزم أن تكون ذاته مفتقرة إلى مخصص ، فإن ذاته واجبة الوجود بنفسها ، فهى لا تفتقر إلى سبب أصلا ، بخلاف مفعولاته فإنها مفتقرة إلى سبب ، وما افتقر إلى فاعل جاز أن يُقال : هو مفتقر إلى مخصص ، بخلاف مالا يفتقر إلى فاعل ، فإنه لا يجب أن يفتقر إلى مخصص .

فإذا قيل : ما افتقر إلى سبب أو ما افتقر إلى فاعل ، أو ما افتقر إلى

---

(١) بعد كلمة « المخصص » يوجد بياض بمقدار ثلاث كلمات فى (ق) ، (ص) ، (ط) وبمقدار سطرين فى (ض) . وكتب فى هامش (ص) ، (ط) : « سقط ورقة بعد قوله : المخصص » . وسأشير إلى آخر الكلمات الساقطة من النسخ الثلاث والموجودة فى (هـ) فقط عند نهايته بإذن الله .

علم افتقر إلى مخصص ، ومالم يفتقر إلى شيء من ذلك لم يفتقر ، كان هذا كلاما معقولا .

بخلاف ما إذا قيل : المفتقر إلى الفاعل لا يفتقر إلى مخصص ، والغنى عن الفاعل يفتقر إلى مخصص ، فإن هذا قلب للحقيقة ، كما قالته المعتزلة الجهمية القدرية من نفى افتقار الأفعال إلى مخصص ، وإثبات افتقار الذات إلى مخصص – قلب للحقائق .

وأفسد منه قول الفلاسفة الذين يثبتون مفعولات مختلفة مع حدوث كثير منها ، ويقولون : إن مخصصها مجرد وجود بسيط ، ثم يصفونه بصفات تفيد اختصاصه بما يتميز به عن سائر الموجودات ، ويقولون مع ذلك : الاختصاص لابد له من مخصص مباين له .][1] ثم العلم فيه من العموم ماليس فى القدرة ، وفى القدرة من العموم ماليس فى الإرادة .

والمتفلسفة نفوا الاختصاص حتى أثبتوا وجودًا مطلقا مجردا ، ثم أثبتوا / له من اللوازم ما يوجب الاختصاص ، مثل كونه وجودا واجبًا ، ٢٣٧/٣ وذلك يميزه عن الوجود الممكن ، وجعلوه عاقلا ومعقولا وعقلاً ، وعاشقا ومعشوقا وعشقا ، وملتذًا[2] ومتلذًا به ، وأنواع ذلك ممَّا يوجب اختصاصه بهذه الأمور عمَّن ليس هو موصوفًا بها من الجمادات .

وقالوا : صدر عنه[3] العالم المختص بما له من الصفات والأقدار من غير موجب للتخصيص . فهل[4] فى الوجود أعظم من هذا التناقض ؟

(١) هنا ينتهى السقط الموجود فى ص ٣٧٠

(٢) ق : وملتذا ، وهو خطأ مطبعى على الأغلب .

(٣) ض : صدر عن .

(٤) ض : فهو ، وهو تحريف .

وهو أن يكون وجود مطلق لا اختصاص فيه يوجب كل اختصاص فى الوجود من غير سبب يوجب التخصيص ؟

وهؤلاء ينكرون على من أثبت من أهل الكلام الحوادثَ بلا سبب حادث ، ثم يثبتون الحوادث بلا محدِث ، ويثبتون التخصيصات فى الموجودات بلا مخصّص أصلاً ، وهو شبيه بقول من يجعل الممكن الذى ليس له من نفسه وجود يُوجد بلا واجب بنفسه .

ومن وافق هؤلاء من الكُلاَّبيه فى بعض الأمور يثبت صفات معدودة يختص بها ، ويجعل لها خصائص ، ثم يطلب المخصص لغير تلك الصفات . ولهذا كان منتهى من سلك هذه السبيل إلى أن يثبت وجودًا مطلقًا ، ثم يتناقض أعظم من تناقض غيره ، وذلك لأن كل موجود فمختص بما هو من خصائصه ، سواء كان واجبًا أو ممكنا ، فطلب الذهن شيئًا مطلقًا لا اختصاص له بشىء يميّزه عن غيره طلب ما هو ممتنع لذاته ، فمن وصف الواجب بذلك فقد وصفه بصفة الممتنع [لذاته][1] ، وهذا نهاية هؤلاء ، وهو الجمع بين النقيضين .

ثم يقول من يقول من متصوفتهم[2] أنه يجوز[3] الجمع بين النقيضين ، وأنه يَثْبُت فى الكشف ما يناقض صريح العقل .

كلام الشهرستانى فى « نهاية الإقدام » عند مناظرته للقائلين بالعلو والمبايـنة والصفات الفعلية .

والشهرستانى لمَّا اعتمد فى مناظرته للقائلين بالعلو والمباينة والصفات الفعلية ونحو هؤلاء على هذه الطريقة أورد على نفسه من اللوازم ما

(١) لذاته : ساقطة من (ق) فقط .

(٢) ض ، هـ : من متصوفهم .

(٣) يجوز : ساقطة من (ض) .

اعترف معه بالحيرة[(١)] ، فلما احتج بأن الاختصاص بالقدر يقتضى مخصّصًا ، والاختصاص بالجهة يقتضى مخصصًا ، **قال**[(٢)] : « فإن قيل : بِمَ[(٣)] تنكرون على من يقول : القدر[(٤)] الذى اختص به نهايةً وحدّاً[(٥)] واجب له لذاته فلا يحتاج إلى مخصّص ، بخلاف مقادير الخلق فإنها احتاجت إلى ذلك لأنها جائزة[(٦)] ، وذلك لأن الجواز فى الجائزات إنما يُعرف بتقدير القدرة عليها[(٧)] ، فلما كانت المقادير المخلوقة[(٨)] مقدورة عُرف جوازها ، واحتاج الجواز إلى مرجّح ، فإذا لم يكن فوق البارى تعالى[(٩)] قادرٌ يقدر عليه لم يمكن[(١٠)] إضافة الجواز إليه[(١١)] وإثبات الاحتياج له ، ألسنا اتفقنا على أن الصفات ثمانٍ ، أفهى واجبة له على هذا العدد ، أم جائز أن توجد[(١٢)] صفة أخرى ؟ فإن قلتم : يجب الانحصار فى هذا العدد كذلك . نقول : الاختصاص بالحد المذكور واجب له ، إذ لا فرق بين مقدار فى الصفات [عدًّا][(١٣)] ومقدار[(١٤)] فى

---

(١) انظر « نهاية الإقدام فى علم الكلام » للشهرستانى ، ص ١٠٣ - ١٠٥ .
(٢) نهاية الإقدام ، ص ١٠٦ وما بعدها .
(٣) ض : ثم ، وهو تحريف .
(٤) نهاية الإقدام : إن القدر .
(٥) ض : واحدا ، وهو تحريف ؛ نهاية الإقدام : نهاية وحد .
(٦) نهاية الإقدام : إلى مخصص والمقادير التى هى فى الخلق إنما احتاجت إلى مقدر لأنها جائزة .
(٧) عليها : فى نسخة من نسخ نهاية الإقدام .
(٨) نهاية الإقدام : الخلقية .
(٩) نهاية الإقدام : البارى سبحانه .
(١٠) ض : لم يكن ؛ نهاية الإقدام : لم تكن .
(١١) إليه : ساقطة من نهاية الإقدام .
(١٢) ص ، ض ، ط : أن يوجد ؛ هـ : الكلمة غير منقوطة .
(١٣) عدا : ساقطة من (ق) فقط ؛ وفى نهاية الإقدام : عددا .
(١٤) ق : أو مقدار ؛ نهاية الاقدام : وبين مقدار .

الذات حدًّا ، وإن[١] قلتم : جائز أن توجد[٢] صفة أخرى ، فما الموجب للانحصار فى هذا العدد والحد[٣] فيحتاج إلى مخصّص حاصر[٤] ؟ » ثم قال[٥] : « قلنا :[٦] المقادير من حيث إنها مقادير طولاً وعرضًا وعمقًا لا تختلف[٧] شاهدًا ولا غائبًا[٨] فى تطرق الجواز العقلى إليها واستدعاء مخصص[٩] » .

فيقال له : هذا الذى قلته هو أول المسألة ، فإن المقادير من حيث هى هى لا وجود لها فى الخارج ، كما أن الصفات والذوات من حيث هى هى لا وجود لها فى الخارج ، وإنما يُوجد فى الخارج ذات مخصوصة بصفاتها المخصوصة ، فالقول فيما اختصت به من المقدار[١٠] كالقول فيما اختصت به من سائر الصفات ، وما اختصت به من الحقيقة الموصوفة بتلك الصفات .

ثم قال[١١] : « وأما الصفات وانحصارها فى ثمانٍ ، فقد اختلف جواب الأصحاب[١٢] عنه بوجوه : منها : أنهم منعوا إطلاق لفظ

(١) نهاية الإقدام : فإن .

(٢) ص ، ض ، ط : أن يوجد ؛ هـ : كلمة (توجد) غير منقوطه .

(٣) نهاية الإقدام : هذا الحد والعدد .

(٤) ض : حاظر ؛ هـ : حاضر . وفى إحدى نسخ « نهاية الإقدام » : خالص .

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة ص ١٠٦

(٦) ض ، هـ : ثم قلنا ؛ نهاية الإقدام : والجواب قلنا .

(٧) ق : لا يختلف ؛ يختلف فى (هـ) غير منقوطة .

(٨) نهاية الإقدام : شاهدا وغايبا .

(٩) نهاية الإقدام : المخصص .

(١٠) ط : من المقدارات .

(١١) نهاية الإقدام : ص ١٠٧ .

(١٢) نهاية الإقدام : فقد اختلف الجواب . وفى بعض النسخ كما هو فى كتابنا .

العدد[١] عليها فضلا عن الثمانية ، وقالوا : قد دل الفعل بوقوعه على كون الفاعل قادرًا[٢] ، وباختصاصه ببعض الجائزات على كونه مريدًا[٣] ، وبإحكامه على كونه عالماً[٤] ، وعُلم بالضرورة أن القضايا مختلفة ، وورد فى الشرع إطلاق العلم والقدرة / والإرادة ، ولا مدلول سوى مادلّ الفعل عليه أو ورد فى الشرع إطلاقه ، ولهذا اقتصرنا على ذلك . فلو سُئل : هل يجوز أن يكون له صفة أخرى ؟ اختلف الجواب عنه ، فقيل : لا يتطرق إليه الجواز ، فإنّا لم نثبت الصفات إلا بدليل الفعل[٥] ، والفعل مادلّ [إلا][٦] على تلك[٧] وقيل : يجوز عقلا ، إلا أن الشرع لم يرد به ، فنتوقف[٨] فى ذلك ، ولا يضر[٩] الاعتقاد إذا لم يرد به تكليف »

٢٣٨/٣

قال[١٠]: « ومنها أنهم فرّقوا فى الشاهد بين الصفات الذاتية التى تلتئم منها حقيقة الشيء ، وبين المقادير العرضية التى لا مدخل لها فى تحقيق حقيقة الشيء ، فإن الصفات الذاتية لا تثبت للشيء مضافة إلى

---

(١) ط : العدم ، وهو تحريف .

(٢) نهاية الإقدام : على أن الفاعل قادر .

(٣) نهاية الإقدام : وباختصاصه ببعض الجايزات على أنه مريد .

(٤) نهاية الإقدام : على أنه عالم .

(٥) نهاية الإقدام : فإنالم نثبت له الصفات بطريق التجويز العقلى ، بل بدليل الفعل .

(٦) إلا : ساقطة من (ق) فقط .

(٧) نهاية الإقدام : إلا على تلك الصفات .

(٨) ض ، نهاية الإقدام : فيتوقف .

(٩) نهاية الإقدام : ولا يضرنا .

(١٠)بعد الكلام السابق بأربع كلمات ص ١٠٧ .

الفاعل ، بل هى له من غير سبب ، والمقادير العرضية[(١)] تثبت للشىء مضافة إلى الفاعل ، فإن جعلها له بسبب .

ومنها : أنه لو قُدّر[(٢)] صفة زائدة على الثمان[(٣)] لم يخل إمّا أن تكون[(٤)] صفة مدح وكمال ، أوصفة[(٥)] ذم ونقصان ، فإن كان[(٦)] صفة كمال فعدمها فى الحال نقص ، وإن كان[(٧)] صفة نقص[(٨)] فعدمها [عنه][(٩)] واجب ، وإذا بطل القسمان تعيّن أنه لا يتصف بزيادة على الثمانية[(١٠)] » .

قال[(١١)] : « ويترتب على ما ذكرناه : هل يجوز أن يكون للبارى تعالى[(١٢)] أخص وصف لا ندركه ؟ وفرق بين هذا السؤال والسؤال الأول ، فإن السائل الأول سأل : هل يجوز أن تزيد صفاته[(١٣)] على الصفات الثمانية ؟ والسائل الثانى [سأل][(١٤)] هل له أخص وصف تميز

(١) نهاية الإقدام (ص ١٠٨) : والمقادير المختلفة .
(٢) نهاية الإقدام : ومنها أنهم قالوا لو قدرنا .
(٣) نهاية الإقدام : على الصفات الثمانية .
(٤) نهاية الإقدام : لم يخل الحال فيها إما أن تكون ؛ ض : لم يخل لنا أن تكون ، وهو تحريف .
(٥) نهاية الإقدام : أو تكون صفة .
(٦) نهاية الإقدام : فإن كانت .
(٧) نهاية الإقدام : فى الحال نقص ، وقد اتصف البارى سبحانه بصفات الكمال من وجه ، وإن كانت . .
(٨) نهاية الإقدام : نقصان .
(٩) عنه : ساقطة من (ق) فقط .
(١٠) نهاية الإقدام : تعين أنه لا يجوز أن يتصف بصفة زايدة على الصفات الذاتية .
(١١) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٠٨ .
(١٢) نهاية الإقدام : على ما ذكرناه أنه هل يجوز للبارى سبحانه .
(١٣) نهاية الإقدام : ان تزيد صفة .
(١٤) سأل : ساقطة من (ق) فقط .

به[١] عن المخلوقات ؟ واختلف جواب الأصحاب عنه أيضا . فقال بعضهم : ليس له أخص وصف ولا يجوز أن يكون ، لأنه بذاته وصفاته تميّز عن ذوات المخلوقات وصفاتها ، من حيث أن ذاته لاحدّ لها زمانًا ومكانا ، ولا تقبل[٢] الانقسام فعلاً ووهمًا ، بخلاف ذوات المخلوقات ، وصفاته غير متناهية فى التعلق بالمتعلقات ، ولو[٣] كان الغرض[٤] أن يتحقق أخص وصف به يقع التميز[٥] فقد وقع التميز[٥] بما ذكرناه[٦] ، فلا أخص سوى ما عرفناه[٧] . وقال بعضهم : لا بل له أخص وصف فى الإلٰهة[٨] لاندركه ، وذلك أن كل شيئين لهما حقيقتان معقولتان فإنهما يتمايزان بأخص وصفيهما[٩] ، وجميع ما ذكرنا من أن لا حد ولا نهاية ولا انقسام للذات ولا تناهى للتعلق فى الصفات[١٠] ، كل ذلك سلوب وصفات نفى ، وبالنفى لا يتميز الشىء عن الشىء ، بل لابد من صفة إثبات بها يقع التميز[١١] وإلا فترتفع الحقيقة رأسًا . ثم إذا ثبت

---

(١) نهاية الإقدام : به يتميز .

(٢) نهاية الإقدام : ولا يقبل .

(٣) نهاية الإقدام : بخلاف ذوات المخلوقات وصفاتها فإنها غير متناهية فى التعلق بالمتعلقات ، فلو . . .

(٤) ص . ض . ط : الفرض .

(٥) ص . ض . ط . هـ : التمييز .

(٦) نهاية الإقدام : بما ذكرنا .

(٧) نهاية الإقدام : ما عرفنا .

(٨) نهاية الإقدام : وقال بعضهم : له أخص وصف الإلٰهية .

(٩) ض : صفتيهما .

(١٠) نهاية الإقدام : (ص ١٠٩) : لا تناهى للصفات . وفى نسخة : ولا تناهى تعلقت الصفات .

(١١) ص ، ض ، ط ، هـ : التمييز .

أخص الوصف(١) فهل يجوز أن يدرك ؟(٢) قال إمام الحرمين : لا يجوز أن يدرك(٣) أصلا . وقال بعضهم : يجوز أن يُدرك . وقال ضرار بن عمرو : يدرك ذلك عند الرؤية(٤) بحاسة سادسة ، ونفس المسألة من محارات العقول(٥) وتصور(٦) الأخص من محارات العقول » .

تعليق ابن تيمية على كلام الشهرستانى من وجوه .

فيقال : هذا وما أشبهه هو الذى يُقال فى هذا المقام من جهة من يفرِّق بين بعض الصفات وبعض ، كما يفرِّق بين الصفة والقدر ، ومن تدبّره علم أنه لا يمكن الفرق .

وذلك من وجوه :

الوجه الأول

أحدها : أن ما ذكره(٧) ليس فيه جواب عن(٨) الإلزام والمعارضة ، فإنهم عارضوه بإثبات صفات(٩) متعددة ، سواء كانت ثمانيًا أو أكثر أو أقل ، فإن اختصاص الصفات بعددٍ من الأعداد كاختصاص الذات بقدر من الأقدار ، وإذا كان المسمِّى لا يسمِّى ذلك عددا فمنازعه لا يُسمِّى الآخر قَدْرًا ، وليس الكلام فى الإطلاقات اللفظيّة بل فى المعانى العقلية ، وما زاد على ذلك سواء(١٠) نفى ثبوته أو نفى

(١) ق ، ض : ثم إذا ثبت أخص وصف ؛ نهاية الاقدام : ثم إذا ثبت أن له أخص الوصف .

(٢) نهاية الإقدام : أن ندركه .

(٣) نهاية الإقدام : أن ندركه .

(٤) ط ، هـ ، نهاية الإقدام : عند الروية ، بدون الهمزة على الواو .

(٥) نهاية الإقدام : من محارات المتكلمين .

(٦) نهاية الإقدام : وتصوير .

(٧) ض : ذكرناه .

(٨) عن : ساقطة من (ض) .

(٩) ض : بإثبات وصفات ، وهو تحريف .

(١٠) ض : سوى .

العلم[١] به لا يضر ، فإن السؤال قـائـم إلا أن يُثبت المثبت صفات لا نهاية لعددها ، وهذا ينقض قاعدة من يقول : إنه لا يوجد[٢] ما[٣] لا نهاية له ، وإلا فإذا أثبت الصفات متناهية كانت المعارضة متوجهة ، سواء عرف عددها أو لم يعرف ، وتفريق / من فرَّق بين الصفات الذاتية ٢٣٩/٣ والعرضية بأن هذه تفتقر إلى فاعل دون الأخرى لا يصح ، لأن هذا إنما يجئ على قول من يقول : الماهيات غير مفعولة ولا مجعولة ، كما يقول ذلك من يقوله من المتفلسفة ونحوهم ، وإلا فأهل السنة ومتكلموهم متفقون على أن حقائق جميع المخلوقات مخلوقة مصنوعة ، بل ليس لها حقيقة فى الخارج إلا ما هو موجود فى الخارج ، وما سوى ذلك فإنما هو الصورة العلمية ، وما فى الأذهان من ذلك فالله تعالى هو الذى جعله فيها ، والله سبحانه هو الذى خلق فسوّى ، وهو الذى قدّر فهدى ، وهو الذى خلق ، خلق الإنسان من علق ، وهو الذى علَّم بالقلم ، علَّم الإنسان مالم يعلم ، وهو الذى خلق الإنسان علمه البيان .

فقوله : « الصفات الذاتيه لا تثبت للشيء مضافة إلى الفاعل » قول باطل ، بل صفة كل موصوف مخلوق مضافة إلى الله تعالى ، فإنه خلق كل موصوف بصفاته ، وليس فى المخلوق شيء – لا من ذاته ولا من صفاته – إلا والله تعالى خلقه وأبدعه .

وأيضا فكل صفة لازمة لموصوفها لا يكون الموصوف إلا بها ، فإن كان مفتقراً إلى الفاعل ، فالفاعل فعله بصفاته ، وإن كان غنيًّا عن

(١) بعد كلمة « العلم » انتهى السقط الطويل من (ش) والذى أشرنا إليه ص ٣٦٤

(٢) هـ : إنه يوجد .

(٣) ض : من .

الفاعل استغنى بصفاته عن الفاعل . وتسمية أهل المنطق لبعضها ذاتيا ، ولبعضها عرضيا ، لا يمنع اشتراكها فى هذا الحكم .

وقول القائل : « لو قُدِّر صفة زائدة على الثمان لكان صفة كمال أو نقص » إنما يفيده نفى مازاد على الثمان ، وهذا لا يضر المعارض ، بل يقوِّى معارضته ، فإن تخصيص الصفات بإثبات ثمان دون مازاد ونقص تخصيص بقدرٍ وعددٍ ، فإن كان كل مختص يفتقر إلى مخصص مباين للموصوف فالسؤال قائم ، فإن قال القائل : هذه الصفات على هذا الوجه من لوازم الذات [١] لا تفتقر إلى موجب غير الذات[١] . قيل له : فهكذا[٢] مورد النزاع ، وبطل ماذكرته من أن اختصاص كل موصوف بصفات ومقدار يفتقر إلى مخصص منفصل عنه .

الوجه الثانى . **الوجه الثانى** : أن ما ذكره من الكلام فى أخص وصف ، هو أيضا لازم لهم ، كما أن ماذكره فى الصفات هو أيضا لازم لهم ، فإن هذا معارضة باختصاص الحقيقة فى نفسها ، وذلك[٣] معارضة باختصاصها ببعض الصفات دون بعض ، وبعدد من الصفات دون ما زاد . وسواء قيل بإثبات أخص وصف أو لم يقل ، فإنه لا بد من ذات متميزة بنفسها عما سواها .

الوجه الثالث . **الوجه الثالث** : أن يُقال : أهل الإثبات للصفات لهم فيما زاد على الثمانية ثلاثة أقوال معروفة : **أحدها** : إثبات صفات أخرى كالرضى والغضب والوجه واليدين والاستواء ، وهذا قول ابن كُلاَّب والحارث

(١ - ١): ساقط من (ش)

(٢) ط : فكذا .

(٣) ق : وذاك .

المحاسبي وأبي العباس القلانسي ، والأشعري وقدماء أصحابه كأبي عبد الله بن مجاهد[١] وأبي الحسن بن مهدى الطبرى والقاضى أبي بكر بن الطيب وأمثالهم ، وهو قول أبي بكر بن فورك ، وقد حكى إجماع أصحابه على إثبات الصفات الخبرية كالوجه واليد[٢] وهو قول أبي القاسم القشيرى وأبي بكر البيهقى ، كما هو قول القاضى أبي يعلى وابن عقيل والشريف أبي على وابن الزاغونى ، وأبي الحسن التميمى وأهل بيته كابنه أبي الفضل ورزق الله وغيرهم ، كما هو قول سائر المنتسبين إلى أهل السنة والحديث ، وليس للأشعرى نفسه فى إثبات صفة[٣] الوجه واليد والاستواء وتأويل نصوصها قولان ، بل لم يختلف قوله أنه يثبتها ولا يقف فيها ، بل يُبطل تأويلات من ينفيها ، ولكن أبو المعالى وأتباعه[٤] ينفونها ، ثم لهم فى التأويل والتفويض قولان . فأول قولى أبي المعالى التأويل كما ذكره فى « الإرشاد » وآخرهما التفويض كما ⁽٥ ذكره فى « الرسالة النظامية » وذكر إجماع السلف على المنع من التأويل وأنه محرم[٦] ٥) .

(١) ق : كعبد الله بن مجاهد .

(٢) يذكر ابن فورك فى كتابه « مشكل الحديث » ، ص ١٤٤ (ط.حيدر آباد ، ١٣٦٢) ما يلى : « مع إطلاق الأمة بأسرها . عربيها وعجميها . بالفارسية والعربية . إضافة اليد إلى الله عز وجل ، وإجماعهم على استجازة ذلك وترك إنكاره » . وانظر أيضا ما ذكره ، ص ٢٠٢ - ٢٠٤ .

(٣) صفة : ساقطة من (ش) .

(٤) ق : وأمثاله .

(٥ - ٥) ما بين النجمتين ساقط من (ش) .

(٦) يقول الجوينى فى كتابه « العقيدة النظامية » . ص ٢٣ . ط . مطبعة الأنوار ، القاهرة ١٣٦٧/١٩٤٨ : « قد اختلف مسالك العلماء فى الظواهر التى وردت فى الكتاب والسنة ، وامتنع على أهل الحق فحواها وإجراؤها على موجب ما تبرزه أفهام أرباب اللسان منها ، فرأى بعضهم تأويلها =

وأما أبو الحسن وقدماء أصحابه فهم من المثبتين لها . وقد عدّ القاضى أبو بكر فى « التمهيد » و « الإبانه » له الصفات القديمة : خمس عشرة[(١)] صفة ، ويسمّون هذه الصفات الزائدة على الثمانية[(٢)] / الصفات الخبرية[(٣)] . وكذلك غيرهم من أهل العلم والسنة مثل محمد بن جرير الطبرى وأمثاله ، وهو قول أئمة أهل السنة والحديث من السلف وأتباعهم ، وهو قول الكرّامية والسالمية وغيرهم .

٣/٢٤٠

وهذا القول هو القول المعروف عند متكلمة الصفاتية ، لم يكن يظهر بينهم غيره ، حتى جاء من وافق المعتزلة على نفيها ، وفارق طريقة هؤلاء. وأصل هؤلاء أنهم يثبتون الصفات بالسمع وبالعقل ، بخلاف من اقتصر على الثمانية ، فإنه لم يثبت صفة إلا بالعقل . [(٤)] وقد أثبت طائفة منهم بعضها بالعقل ، كما أثبت أبو أسحق الإسفراييني صفة اليد بالعقل ، وكما يثبت كثير من المحققين صفة الحب والبغض والرضى والغضب بالعقل[(٤)] .

= والتزام هذا المنهج فى آى الكتاب وفيما صح من سنن النبى صلى الله عليه وسلم ، وذهبت أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل وإجراء الظواهر على مواردها ، وتفويض معانيها إلى الرب سبحانه . والذى نرتضيه رأيا ، وندين الله به عقدا ، اتباع سلف الأمة ، فالأولى الاتباع وترك الابتداع » .

(١) ص ، ض ، ط ، هـ : خمسة عشر ، وهو خطأ .

(٢) ص ، ط : هذه الصفات الثمانية الزائدة على الثمانية ، وهو خطأ .

(٣) يفرق القاضى أبو بكر الباقلانى فى كتاب « التمهيد » ص ٢٦٢ - ٢٦٣ . تحقيق تشرد يوسف مكارثى ، بيروت ، ١٩٥٧ بين صفات الذات وهى - عنده - : الحياة ، والعلم ، والقدرة ، والسمع ، والبصر ، والكلام ، والإرادة ، والبقاء ، والوجه ، والعينان ، واليدان ، والغضب ، والرضى -وهما الإرادة- والرحمة ، والسخط . والولاية ، والعداوة ، والحب ، والإيثار ، والمشيئة . والإدراك لكل جنس يدركه الخلق من الطعوم والروائح . . الخ . وصفات فعله تعالى عنده هى : الخلق ، والرزق ، والعدل ، والإحسان ، والتفضل ، والإنعام ، والثواب ، والعقاب ، والحشر ، والنشر .

(٤ - ٤) ساقط من (ش)

القول الثانى : قول من ينفى هذه الصفات ، كما ذكره الشهرستانى وغيره . وهو أضعف الأقوال ، فإن عمدته أنه لو كان لله صفة غير ذلك لوجب أن ينصب عليها دليلاً نعلمه ، ولم ينصب ، فلا صفة له . وكلتا[١] المقدمتين باطلة ، فإن دعوى المدّعى أنه لابد أن ينصب الله تعالى على كل صفة من صفاته دليلاً باطل ، ودعواه أنه لم ينصب دليلا إلا نعلمه[٢] هو أيضاً باطل ، كما قد بُسط الكلام على هذا فى غير هذا الموضع ، فإن هذه القاعدة إنما هى معدة لجمل المقاصد .

والثالث : قول الواقفة ، الذين يجوّزون إثبات صفات زائدة ، لكن يقولون لم يقم عندنا دليل على نفى ذلك ولا إثباته . وهذه طريقة محقق من لم يثبت الصفات الخبرية ، وهذا اختيار الرازى والآمدى وغيرهما .

وأئمـــة أهل السنة والحديث – من أصحاب الأئمة الأربعة وغيرهم – يثبتون الصفات الخبرية ، لكن منهم من يقول : لا نثبت إلا ما فى القرآن والسنة المتواترة ، وما لم يقم دليل قاطع على إثباته نفيناه ، كما يقوله ابن عقيل وغيره أحيانا . ومنهم من يقول : بل نثبتها بأخبار الآحاد المتلقاة بالقبول . ومنهم من يقول : نثبتها بالأخبار الصحيحة مطلقاً . ومنهم من يقول : يُعطى[٣] كل دليل حقه ، فما كان قاطعاً فى الإثبات قطعنا بموجبه ، وما كان راجحاً – لا قاطعاً – قلنا بموجبه ، فلا

---

(١) ش ، ص ، ض ، ط ، هـ : وكلا ، والصواب ما فى (ق) وهو الذى أثبته .
(٢) ش ، ص ، ط ، هـ : إلا علمه ، والعبارة غير واضحة فى (ض) .
(٣) ق : نعطى .

نقطع فى النفى و الإثبات إلا بدليل يوجب القطع ، وإذا قام دليل يرجّح أحد الجانبين بيّنا رجحان أحد الجانبين ، وهذا أصح الطرق .

وكثير من الناس قد يظن صحة أحاديث ، فإما أن يتأولها ، أو يقول: هى مثـــل غيرها من الأخبار ، وتكون باطلة عند أئمة الحديث .

ومن الأخبار ما يكون ظاهره يبين المراد به ، لا يحتاج إلى دليل يصرفه عن ظاهره ، ولكن يظن(١) قوم أنه مما يفتقر إلى تأويلٍ كقوله : الحجر الأسود يمين الله فى الأرض فمن صافحه وقبّله فكأنما صافح الله وقبّل يمينه(٢) .

فهذا الخبر لوصح عن النبى صلى الله عليه وسلم لم يكن ظاهره أن الحجر صفة لله ، بل هو صريح فى أنه ليس صفة لله لقوله : يمين الله فى الأرض ، فقيّده فى الأرض ، ولقوله : فمن صافحه فكأنما صافح الله ، والمشبَّه ليس هو المشبَّه به ، واذا كان صريحاً فى أنه ليس صفة لله ، لم يحتج إلى تأويل يخالف ظاهره ، ونظائر هذا كثيرة مما يكون فى الآية

---

(١) ق : بظن . وهو تحريف .

(٢) قال العجلونى (إسماعيل بن محمد) فى كتابه «كشف الخفاء» ٣٤٨/١ - ٣٤٩ : «رواه الطبرانى فى معجمه . وأبو عبيد القاسم بن سلام عن ابن عباس رضى الله عنهما رفعه». وذكر العجلونى روايات أخرى للحديث بألفاظ مختلفة . ثم قال :«فالحديث حسن وإن كان ضعيفا بحسب أصله كما قال بعضهم» .

وقال ابن الديبع الشيبانى فى كتابه «تمييز الطيب من الخبيث» ص ٦٥ : «أخرجه الطبرانى فى معجمه وأبو عبيد الله القاسم بن سلام من حديث ابن عباس رفعه به . وقد روى موقوفا على ابن عباس . قال شيخنا : هو موقوف صحيح ».وذكر الأستاذ محمد الصباغ فى تعليقه رقم ٤ ص ١١٣ فى كتاب «الأسرار المرفوعة فى الأخبار الموضوعة» لعلى القارى . ط . بيروت . ١٣٩١ : «هو حديث ضعيف له شواهد» .

والحديث ما يبين أنه لم يرد به المعنى الباطل ، فلا يحتاج نفى ذلك إلى دليل منفصل ولا تأويل يُخرِج اللفظ عن موجبه ومقتضاه .

وإذا كان كذلك فالمعارضة بالصفات ثابتة على كل قول من الأقوال الثلاثة ، إذ لا بد فيها من اختصاص ، فإن كان كل مختص يفتقر إلى مخصص مباين ، لزم افتقار صفات الله تعالى إلى° مباين له .

ثم رأيت[1] أبا الحسن الآمدى قد ذكر هذا الدليل الذى ذكره الشهرستانى وبيَّن ضعفه فى كتابه المسمى « بغاية المرام فى علم الكلام » فقال فى مسألة نفى العلو وتوابع ذلك[2]: « وقد سلك بعض الأصحاب فى الرد على هؤلاء طريقاً شاملاً فقال : لو كان البارى مقدَّراً بقدر ، متصوَّراً بصورة ، /متناهياً بحدٍ ونهاية ، مختصاً بجهة ، متغيراً بصفةٍ حادثةٍ ٣/٢٤١ فى ذاته لكان محدثا ، إذ العقل الصريح [يقضى[3]] بأن المقادير فى تجويز العقل متساوية ، فما من مقدار وشكل يُقدَّر فى العقل إلا ويجوز أن يكون مخصوصاً بغيره ، فاختصاصه بما اختُص به من مقدار أو شكل أو غيره يستدعى مخصصاً ، ولو استدعى مخصصاً لكان البارى[4] محدثاً » .

قال الآمدى[5] : « لكن[6] هذا المسلك مما لا يقوى[7] . وذلك

(° - °) ما بين النجمتين ساقط من (ش)

(١) هـ : قال ابن تيمية : ثم رأيت .

(٢) فى كتابه « غاية المرام فى علم الكلام » ، تحقيق الاستاذ حسن محمود عبد اللطيف ، ص ١٨١ ، ط لجنة إحياء التراث الإسلامى ، القاهرة ١٩٧١/١٣٩١ .

(٣) ط ، هـ : يقتضى ؛ والكلمة ساقطة من (ق) . وما أثبته هو الذى فى « غاية المرام » .

(٤) غاية المرام : لكان البارى تعالى :

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٨١ - ١٨٢ .

(٦) غاية المرام : ولكن .

(٧) هـ : مما يقوى . وهو خطأ .

أنه وإن سُلِّم أن ما يُفرض من المقادير والجهات وغيرها ممكنه فى أنفسها ، وأن ما وقع منها لا بد له من مخصص ، لكن إنما يلزم أن يكون البارى حادثاً أن لو كان المخصص خارجاً عن ذاته ونفسه .

ولعل صاحب هذا القول لا يقول به ، وعند ذلك فلا يلزم أن يكون البارى تعالى حادثا[(١)] ، ولا مُحْوَجاً[(٢)] إلى غيره أصلاً . فإن قيل : إن ما اقتضاه بذاته ليس هو أولى[(٣)] من غيره ، لِتَسَاوِى الجميع بالنسبة إليه فى جهة[(٤)] الاقتضاء ، فهو نحو الخلاف[(٥)] ، ولعل الخصم قد لا يسلم تساوى النسبة فى جهة[(٦)] الاقتضاء ، إلا أن يقدر أنه لا اختلاف بين هذه الممكنات ، ولا محالة أن بيان ذلك متعذرٌ جداً ، كيف وأنه يحتمل أن ينتهج الخصم فى تخصيص هذه الصفات الثابتة للذات منهج أهل الحق فى تخصيص سائر الممكنات ، وبه درء الإلزام » .

ثم استدل على هذه المسألة بما هو أضعف من هذا ، وهو أن البناء على ذلك[(٧)] مستلزم لكونه جوهراً / والجواهر متماثلة[(٨)] ، وقد عُرف ما فى هذين الأصلين من المنازعات اللفظية والمعنوية فى غير هذا الموضع . ٢٤٢/٣

(١) غاية المرام : أن يكون البارى حادثا .
(٢) غاية المرام : ولا محتاجا . وذكر الاستاذ المحقق فى تعليقه : « فى الأصل : محواجا » .
(٣) غاية المرام : بأولى .
(٤) غاية المرام : من جهة .
(٥) غاية المرام : فهو محز التخيلات .
(٦) غاية المرام : من جهة .
(٧) ض ، ط ، هـ : وهو البناء على أن ذلك ؛ ص : وهو البناء على ذلك .
(٨) انظر غاية المرام للآمدى . ص ١٨٢ – ١٨٤ .

والآمدى نفسُه قد بيّن بُطلان قول مِن جعل الجواهر متماثلة .

ومما ينبغى أن يُعرف فى مثل هذه*) المسائل المنازعات اللفظية ، فإن القائل إذا قال : التخصيص يفتقر إلى مخصص ، والتقدير إلى مقدِّر ، كان بمنزلة من يقول : التحريك يفتقر إلى محرِّك ، وأمثال ذلك ، وهذا لا ريب فيه ، فإن التخصيص مصدر : خَصّصَ يخصص تخصيصاً ، وكذلك التقدير والتكليم ونحو ذلك . ومصدر الفعل المتعدى لابد له من فاعل يتعدى فعله ، فإذا قُدّر مصدر متعدٍ بلا فاعلٍ يتعدى فعله كان متناقضاً ، بخلاف ما إذا قيل : الاختصاص يفتقر إلى مخصص ، والمقدار إلى مقدّر ونحو ذلك ، فإن هذا ليس فى الكلام ما يدل عليه ، لأن المذكور إما مصدر فعل لازم كالاختصاص ونحوه ، أو اسم ليس بمصدر كالمقدار ، وكل من هذين ليس فى الكلام ما يوجب افتقاره إلى فاعل يتعداه فعله . فإذا قيل : الموصوف الذى له صفة وقدر قد اختص بصفة وقدر ، فلابد له من مخصص ، لم يكن فى هذا الكلام ما يدل على افتقاره إلى مخصصٍ مباينٍ له يخصصه بذلك ، بخلاف ما إذا قيل : إذا خُصّ بصفة أو قدر فلا بد له من مخصص ، فإن هذا كلام صحيح .

والناطقون من أهل النظر/ وغيرهم إذا قصدوا المعانى فقد لا يراعون مثل هذا ، بل يطلقون اسم المفعول على مالم يعلم أن له فاعلاً ، فيقول أحدهم : هذا مخصوص بهذه الصفة والقدر ، والمخصوص(١ لا بد له من مخصص ، فاذا أخذ المخصوص١) على أنه اسم مفعول(٢) فمعلوم أنه ٢٤٣/٣

(١ – ١) : ساقط من (ض) .

(٢) ش : على أنه مفعول .

لابد له من فاعل يتعدى فعله ، وإذا أخذ على أن المقصود اختصاصه بذلك الوصف كان هذا مما يفتقر إلى دليل ، وهذا مثل الموجود فإنه لايُقصد به أن غيره أوجده ، بل يُقصد به المحقق الذى هو بحيث[1] يُوجد ، فكثير من الأفعال التى بُنيت للمفعول[2] واسم المفعول التابع لها قد كثر فى الاستعمال ، حتى بقى لا يقصد به قصد فعل حادث له فاعل أصلاً ، بل يُقصد إثبات ذلك الوصف من حيث الجملة .

وكثير من ألفاظ النظّار من هذا الباب كلفظ الموجود والمخصوص والمؤلف والمركب والمحقق فاذا قالوا : إن الرب تعالى مخصوص بخصائص لا يشركه فيها غيره أو هو موجود ، لم يريدوا أن أحداً غيره خَصّه بتلك الخصائص ، ولا أن غيره جعله موجوداً .

وبسبب ذلك تجد جماعات غلطوا فى هذا الموضع فى مثل هذه المسألة ، إذا قيل : البارى تعالى مخصوص بكذا وكذا ، أو مختص بكذا وكذا ، قالوا : فالمخصوص لا بد له ممن خصه بذلك ، والمخصص لابد له من/مخصص خصصه بذلك . ٣/٢٤٤

والناس قد يبحثون عن اختصاص الشىء بأمور قبل[3] بحثهم هل هى من نفسه أو من غيره ، ويعلمون ويقولون إنه مخصوص بذلك ، وقد خُص بهذا واختُص به ونحو ذلك[4] .

(١) ش : المحقق أنه بحيث .

(٢) ش : المفعول .

(٣) قبل : ساقطه من (ش)

(٤) فى هامش نسختى (ص) ، (ط) أمام هذا الموضع كتب ما يلى : « على هامش الأصل ما نصه على هذا الموضع : بلغ على (كذا فى النسختين ولعل المقصود : بلغ مقابلة على) شيخ الإسلام » .

ونظير ذلك ما ذكره أبو حامد فى « تهافت الفلاسفة » لما رد عليهم مذهبهم فى نفى الصفات ، وبيَّن أنه لا دليل لهم على نفيها ، وتكلم فى ذلك بكلام حسن ، بيّن فيه ما احتجوا به من الألفاظ المجملة المبهمة كلفظ « التركيب » فإنهم جعلوا إثبات الصفات تركيباً ، وقالوا : متى أثبتنا معنى يزيد على مطلق الوجود كان تركيباً ، وأدخلوا فى مسمى « التركيب » خمسة أنواع[1] :

أحدها : أنه ليس له حقيقة إلا الوجود المطلق لئلا يكون مركّباً من وجود وماهية .

والثانى : ليس له صفة لئلا يكون مركّباً من ذاتٍ وصفات .

والثالث : ليس له وصف مختص ومشترك ، لئلا يكون مركبًا مما به الاشتراك وما به الامتياز لتركب[2] النوع من الجنس والفصل ، أو من الخاصة والعرض العام .

الرابع : أنه ليس فوق العالم ، لئلا يكون مركبًا من الجواهر المفردة ، وكذلك[3] لا يكون مركبا من المادة والصورة ، فلا يكون مركبًا تركيبًا حسيًّا كتركب[4] الجسم من الجواهر المنفردة ، ولا عقليًا[5] كتركبه من المادة والصورة .

وهذان نوعان بهما يصير[6] خمسة ، وهذه الطريقة هى / طريقة ٢٤٥/٣

(١) فى هامش (ط) أمام هذا الموضع كتب ما يلى : « أنواع التركيب عند الفلاسفة » .
(٢) ق : كتركب .
(٣) ص ، ط : ولذلك .
(٤) هـ : كتركيب .
(٥) ض : لا عقليا . (٦) ق : تصير .

ابن سينا ، فإنه زعم أن نفس الوجود إذا كان يستلزم وجودًا واجبًا ، فالوجود الواجب له هذه الخصائص النافية لهذه الصفات ، ويقول : ليس له أجزاء حدٍّ ولا أجزاء كمٍّ ، وهذا مراده .

وأما قدماء الفلاسفة فلم يكونوا يثبتون واجب الوجود بهذه الطريقة ، بل بطريقة الحركة . فلما جاء ابن رشد الحفيد يعترض على أبي حامد فيما ذكره لم يمكنه الانتصار لابن سينا ، بل بيَّن أن هذه الطريقة التي سلكها ضعيفة كما ذكر أبو حامد ، واحتج هو بطريقة أخرى ظن أنها قوية وهي أضعف من طريقة ابن سينا ، فإن **أبا حامد** لما ذكر القول المضاف إلى الفلاسفة كابن سينا وأمثاله ، وذكر أنهم ينفون تلك الأنواع الخمسة ، **قال**[١] : « ومع هذا فإنهم يقولون للبارى تعالى[٢] إنه مبدأ وأوّل ، وموجود وجوهر واحد[٣] ، وقديم وباقٍ[٤] وعالم ، وعاقل وعقل[٥] ومعقول ، وفاعل وخالق ومريد ، وقادر وحيّ ، وعاشق ومعشوق ، ولذيذ وملتذ[٦] ، وجواد وخير محض ، وزعموا : أن كل ذلك عبارة عن معنى واحد لا كثرة فيه » .

كلام الغزالى فى « تهافت الفلاسفة » .

(١) فى كتابه « تهافت الفلاسفة » ، ص ١٦٢ . الطبعة الثالثة ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٣٧٧/١٩٥٧ .

(٢) تهافت الفلاسفة : فى البارى تعالى .

(٣) تهافت الفلاسفة : وواحد .

(٤) وباق : ساقطة من (ض) .

(٥) تهافت الفلاسفة : وعقل وعاقل .

(٦) تهافت الفلاسفة : ومتلذذ .

قال[١] « وهذا من العجائب » . . . . « وهم يقولون[٢] : ذات المبدأ الأول واحد[٣] وإنما تكثر الأسماء بإضافته إلى شيء ، أو إضافة شيء إليه[٤] ، أو سلب / شيء عنه . والسلب والإضافة لا يوجب[٥] كثرة فى ذات المسلوب عنه ، ولكن الشأن فى رد هذه كلها إلى السلوب والإضافات[٦] » وذكر تمام قولهم .

٢٤٦/٣

قال أبو حامد[٧] : « فيقال لهم : [بم][٨] عرفتم استحالة الكثرة من هذا الوجه ، وأنتم مخالفون من جميع[٩] المسلمين سوى المعتزلة ، فما البرهان عليه ؟ فإن قول القائل : الكثرة محال[١٠] فى واجب الوجود مع كون الصفات الموصوفة[١١] واحدة ، يرجع إلى أنه يستحيل[١٢] كثرة الصفات فيه[١٣] ، وفيه النزاع ، وليس

(١) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٢) فى تهافت الفلاسفة بعد عبارة « وهذا من العجائب » كلام استغرق أكثر من سطرين ثم وردت العبارات التاليه التى تبدأ بقوله : وهم يقولون . . الخ (فى تهافت الفلاسفة : أنهم يقولون . .الخ) .

(٣) تهافت الفلاسفة : واحدة

(٤) تهافت الفلاسفة : بإضافة شيء إليه أو إضافته إلى شيء .

(٥) ض : والسلب والإضافة لا توجب . تهافت الفلاسفة : والسلب لا يوجب

(٦) تهافت الفلاسفة (ص ١٦٢ - ١٦٣) : . كثرة فى الذات المسلوب عنه . ولا الإضافة توجب كثرة ، فلا ينكرون إذن كثرة السلوب وكثرة الإضافات . ولكن الشأن فى رد هذه الأمور كلها إلى السلب والإضافة .

(٧) تهافت الفلاسفة . ص ١٧٠ .

(٨) بم : ساقطة من (ق) ، وفى تهافت الفلاسفة : وبم .

(٩) تهافت الفلاسفة : من كافة .

(١٠) تهافت الفلاسفة : محالة .

(١١) تهافت الفلاسفة : مع كون الذات الموصوفة .

(١٢) تهافت الفلاسفة : تستحيل .

(١٣) فيه : ليست فى « تهافت الفلاسفة » .

استحالته معلوما[(١)] بالضرورة[(٢)] . ولهم[(٣)] مسلكان : أحدهما : أن كل[(٤)] واحد من الصفة والموصوف : إن كان مستغنيًا عن الآخر فهما واجبا الوجود ، وإن كان مفتقرًا إليه فلا يكون واحد منهما واجب الوجود ، وإن احتاج أحدهما إلى الآخر فهو معلول والآخر هو الواجب ، وأيهما كان معلولاً افتقر إلى سبب ، فيؤدى إلى أن ترتبط ذات واجب الوجود بسبب .

قال أبو حامد[(٥)] : «المختار من هذه الأقسام هو الأخير ، ولكن إبطالكم القسم الأول لا دليل لكم عليه . فإن برهانكم عليه إنما يتم بنفى الكثرة من هذه المسألة . فكيف تنبنى[(٦)] هذه المسألة على تلك ؟ » .

تعليق ابن تيمية على كلام الغزالى من وجوه .

قلت[(٧)] الجواب عن هذه الحجة يمكن بوجوه :

الوجه الأول .

أحدها : **أن يُقال** : قولكم : إما أن يقال:قولكم : إما أن يكون أحدهما محتاجاً إلى الآخر ، وإما أن يكون مستغنيًا عنه : تريدون بالاحتياج حاجة المفعول إلى فاعله أو مطلق[(٨)] / التلازم ، وهو كون أحدهما لا يوجد إلا بالآخر ، أم قسم ثالث ؟

٣/٢٤٧

(١) تهافت الفلاسفة : وليست استحالته معلومة .

(٢) تهافت الفلاسفة : بالضرورة فلا بد من البرهان .

(٣) ص : وله .

(٤) تهافت الفلاسفة (ص ١٧١) : ولهم مسلكان : الأول : قولهم إن البرهان عليه أن كل . . والكلام التالى إنما هو تلخيص لما فى « تهافت الفلاسفة » ص ١٧١ .

(٥) الكلام التالى تلخيص لما فى تهافت الفلاسفة . ص ١٧١

(٦) ق : تبتنى .

(٧) هـ : قال الشيخ تقى الدين بن تيمية قلت . .

(٨) ص : ومطلق . وسقطت الكلمة من (ش) .

فإن أردتم الأول ، لم يكن أحدهما محتاجًا إلى الآخر ، بل غنيًّا عن كونه فاعلاً له ، ولايلزم أن يكونا واجبى الوجود ،(١ بمعنى(٢) أن كلا منهما هو الواجب بنفسه ، المبدع للمكنات .

وإن قيل : إن كلا منهما واجب الوجود ، بمعنى أنه لا مبدع له .

قيل : نعم ، ولا نسلم امتناع تعدد مسمى واجب الوجود بهذا التفسير ، وإنما يمتنع تعدده بالتفسير الأول ، فإن الأدلة قامت على أن خالق الممكنات رب واحد ، لم تقم على نفى صفاته ، بل كلٌّ من صفاته اللازمة له قديم أزلى ، ممتنع عدمه ، ليس له فاعل ، فإذا عُبِّر عن هذا المعنى بأنه واجب الوجود فهو حق ، وإن عُنى بواجب الوجود ما ليس ملازمًا لغيره ، فليست الذات وحدها واجبة الوجود ولا الصفات ، بل الواجب الوجود هو الذات المتصفة بصفاتها اللازمة لها ، لا سيما وهم يقولون إنها مستلزمة للمعلول ، فامتناع ذلك على أصلهم أبلغ ، وقد عُرِفَ١) أن كلاً(٣) من الصفات الذاتية ملازمة للأخرى ، والصفات ملازمة للذات ، وليس كل منهما مبدعًا للآخر .

وإن قلتم : كل منهما محتاج إلى الآخر ، بمعنى أنه ملازم له ، لم يلزمْ من كونه ملازمًا أن يكون معلولاً .

وهذا **الجواب الثانى** وهو أَن يُقال : ما تعنى بواجب الوجود ؟ الوجه الثانى .

(١ – ١) : ساقط من (ش) .

(٢) ض : يعنى

(٣) ش : فإن كل من . وهذا خطأ .

أتعنى به مالا فاعل له ، أو تعنى به القائم بنفسه الذى لا فاعل له ؟

فإن عنيت / الأول لم يمتنع أن يكون كل من الصفات والذات واجب الوجود بهذا التفسير ، ولم يدل على امتناع تعدد الواجب بهذا التفسير دليل ، كما لم يدل على امتناع تعدد القديم بهذا التفسير دليل ، وإنما دل الدليل على أنه لا إله إلا الله ، وأن الله رب العالمين واحد لا شريك له ، وهو التوحيد الذى دل عليه الشرع والعقل . ٢٤٨/٣

فأما نفى الصفات وتسمية ذلك توحيدًا ، فهو مخالف للشرع والعقل .

وإن أراد بواجب الوجود : القائم بنفسه الذى لا فاعل له[١] ، كانت الذات واجبة الوجود ، وهى بالصفة واجبة الوجود ، ولم تكن الصفة وحدها واجبة الوجود .

وإن أُريد[٢] بحاجة كل من الصفة والموصوف إلى الآخر التلازم ، اختير إثبات ذلك ، ولم يلزم من ذلك كون أحدهما معلول الآخر[٣] ، فإن [٤] المتضايفين متلازمان ، وليس أحدهما معلول الآخر [٤] وإن أُريد بذلك كون أحدهما فاعلاً ، اختير نفى الحاجة بهذا التفسير ، وهو القسم الأول[٥] ، وهو أنه ليس أحدهما محتاجًا إلى الآخر .

(١) بعد عبارة (لا فاعل له) فى (ش) عبارة زيادة وهى (لم يلزم من كون . . .) ثم بياض بمقدار كلمة .

(٢) ش : فنقول أتريد .

(٣) ق : معلولا للآخر .

(٤ - ٤) ساقط من (ش)

(٥) ش : اختير القسم الأول .

وإن أُريد أَن أحدهما محل للآخر ، اختير جواب الغزالى ، وهو أن الصفة محتاجة إلى الذات من غير عكس .

وعلى هذا فقول القائل : إن أحدهما / معلول للآخر ، إن أراد به أن أحدهما فاعل للآخر فهو باطل ، فإنه لايجب من قيام الصفة بالموصوف أن يكون الموصوف فاعلاً للصفة ، بل الأمر بالعكس ، فإن المفعول يمتنع أن يكون من باب الصفات اللازمة للموصوف . ٢٤٩/٣

وإن أُريد بذلك أن يكون أحدهما قابلاً للآخر ، فلا امتناع فى ذلك ، وإن قيل : بل إن المحل علة للحال .

واعلم أن هذه الحجة وأمثالها إنما نشأت الشبهة فيها من جهة أن ألفاظها مجملة . فلفظ « العلة » يُراد به العلة الفاعلة والعلة القابلة ، ولفظ « الحاجة إلى الغير » يُراد به الملازم للغير ، ويُراد به حاجة المشروط إلى شرطه ، ويُراد به حاجة المفعول إلى فاعله .

وإذا عُرف هذا ، فالصفات اللازمة مع الذات متلازمة ، وليس أحدهما فاعلا للآخر ، بل الذات محل للصفات ، وليس الواحد منهما علة فاعلة ، بل الموصوف قابل للصفات ، وهذا لا امتناع فيه ، بل هو الذى يدل عليه صريح المعقول وصحيح المنقول .

لكن الغزالى لم يجب إلا بجواب واحد ، ومضمون كلامهم أنهم فى جميع كلامهم فى نفى الصفات ينتهى أمرهم[1] إلى أن هذا

---

(١) ش : ومضمون كلامهم فى نفى الصفات أنهم فى جميع كلامهم فى هذا الباب ينتهى أمرهم .

تركيب ، والمركَّب مفتقر إلى جزئه ، والمفتقر إلى غيره لا يكون واجبًا بنفسه لأنه محتاج[١] .

كلام الغزالى فى مسألة صفات الله

٣/٢٥٠

فقال لهم أبو حامد[٢] : « نحن نختار أَنْ يُقال[٣] : الذات فى قوامها غير محتاجة إلى الصفات ، والصفات محتاجة إلى الموصوف / كما فى حقنا . فبقى قولكم[٤] : إن المحتاج إلى غيره لا يكون واجب الوجود . فيقال[٥] : إن أردتم بواجب الوجود أنه ليس له علة فاعلية[٦] ، فلم قلتم ذلك ؟ ولم استحال أَنْ يُقال : كما أن ذات واجب الوجود قديم لا فاعل له[٧] ، فكذلك صفته قديمة معه ، ولا فاعل لها ؟ وإن أردتم بواجب الوجود أن لا يكون[٨] له علة قابلية فهو ليس بواجب الوجود على هذا التأويل ، ولكنه قديم مع هذا ولا فاعل له ، فما المحيل لذلك ؟ فإن قيل : واجب الوجود المطلق هو الذى ليس له علة فاعلية ولا قابلية . فإذا سُلِّم أن له علة قابلية ، فقد سُلِّم كونه معلولاً . قلنا : تسمية الذات القابلة علة قابلية من

---

(١) انظر : تهافت الفلاسفة ، ص ١٧٠ – ١٧١ . وانظر ما سبق نقله عنه فى الصفحات السابقة .

(٢) تهافت الفلاسفة . ص ١٧١ .

(٣) تهافت الفلاسفة : ولكن المختار أن يقال .

(٤) تهافت الفلاسفة : فيبقى قولهم .

(٥) تهافت الفلاسفة : فيقال لهم .

(٦) تهافت الفلاسفة : فاعلة .

(٧) تهافت الفلاسفة : ولا فاعل له .

(٨) تهافت الفلاسفة (ص ١٧٢) : أن لا تكون

اصطلاحكم ، والدليل لم يدل على ثبوت واجب الوجود[١] بحكم اصطلاحكم ، إنما دل على إثبات طرف[٢] ينقطع به تسلسل العلل والمعلولات ، ولم يدل على هذا القدر[٣] . وقطع التسلسل يمكن[٤] بواحد له صفات قديمة لا فاعل لها ، كما أنه لا فاعل لذاته ، ولكنها تكون متقررة فى ذاته » .

تعليق ابن رشد فى « تهافت التهافت » على كلام الغزالى .

قال ابن رشد[٥] « يريد أنه إذا وضع لهم هذا القسم من الأقسام التى استعملوا فى إبطال الكثرة ، آل الأمر معهم إلى أن يثبتوا أن واجب الوجود ليس يمكن أن يكون مركباً من صفة وموصوف ، ولا أن تكون[٦] ذاته ذات صفات كثيرة ، وهذا شىء ليس يقدرون عليه بحسب أصولهم . ثم أخذ يبين[٧] أن المحال الذى راموا / أن يلزموه على تقدير هذا القسم[٨] ، ليس بلازم . قال[٩] : فيقال لهم : إن أردتم بواجب الوجود أنه ليس له علة فاعلية ، فلم قلتم ذلك ؟ [١٠]أى فلم قلتم بامتناع كونه موصفاً بالصفات[١٠] ، ولم استحال

٢٥١/٣

(١) تهافت الفلاسفة : واجب وجود .

(٢) طرف : كذا فى (ق) وتهافت الفلاسفة . وفى سائر النسخ : طرق .

(٣) تهافت الفلاسفة : ولم يدل إلا على هذا القدر .

(٤) تهافت الفلاسفة : ممكن .

(٥) فى كتابه « تهافت التهافت » القسم الثانى ، ص ٥٠٤ ، تحقيق د . سليمان دنيا ، ط دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٥ .

(٦) ص ، تهافت التهافت : يكون .

(٧) أى الغزالى (وهذا من كلام ابن رشد) .

(٨) تهافت التهافت : أن يلزموه عن إنزال هذا القسم .

(٩) تهافت التهافت : فقال .

(١٠ - ١٠) : أى فلم ... بالصفات : هذا الكلام ليس فى « تهافت التهافت » ولعلة توضيح من ابن تيمية .

أن يُقال : كما أن ذات واجب الوجود قديم لا فاعل له . فكذلك صفاته قديمة لا فاعل لها ؟ »

قال ابن رشد[(١)] : « وهذا كله[(٢)] معاندة لمن سلك فى نفى الصفات طريقة ابن سينا فى إثبات واجب الوجود بذاته . . . وذلك أنهم يفهمون فى الممكن[(٣)] الوجود الممكن الحقيقى ، ويرون أن كل مادون المبدأ الأول هو بهذه الصفة ، وخصومهم من الأشعرية يسلِّمون هذا ، ويرون أن[(٤)] كل ممكن فله فاعل ، وأَن التسلسل ينقطع بالانتهاء[(٥)] إلى ما ليس ممكناً فى نفسه ، فإذا سُلِّم[(٦)] لهم هذه ، ظُن بها أنه يلزم عنها[(٧)] أن يكون الأول الذى انقطع عنده الإمكان ليس ممكناً ، فوجب أن يكون بسيطاً غير مركب . لكن للأشعرية أن يقولوا : إن الذى ينتفى عنه الإمكان الحقيقى ليس يلزم أن يكون بسيطاً ، وإنما يلزم أن يكون[°] قديما فقط لا علة فاعلية له ، فلذلك ليس عند هؤلاء برهان على أن الأول ببسيط من طريقة واجب الوجود » .

---

(١) بعد الكلام السابق مباشرة ، ق ٢ ، ص ٥٠٤ .

(٢) تهافت التهافت : قلت هذا كله .

(٣) تهافت التهافت : واجب الوجود بذاته . وأما الطريقة الأقنع فى هذه فى وجوب الاتحاد ولزوم ذلك للأشعرية فهى طريقة المعتزلة . وذلك أنهم يفهمون من الممكن .

(٤) تهافت التهافت (ص ٥٠٥) : ويرون أيضا أن .

(٥) تهافت التهافت : بالإفضاء (وفى نسخة : بالأقصى) .

(٦) تهافت التهافت : . . فى نفسه . وخصومهم يسلِّمون لهم ذلك فإذا سلِّم . .

(٧) ض : أنه يلزمهم عنها .

(° — °) مابين النجمتين ساقط من (ش) بمقدار ثلاث صفحات .

كلام آخر للغزالى فى « تهافت الفلاسفة » فى مسألة التركيب . ٣/٢٥٢

قال أبو حامد[١] « فإن قيل : فإذا[٢] أثبتم ذاتاً وصفة وحلولاً للصفة بالذات ، فهو / مركَّب[٣] ، وكل تركيب يحتاج إلى مركِّب ، ولذلك لم يجز أن يكون الأول جسماً لأنه مركَّب . قلنا : قول القائل : كل مركَّب[٤] يحتاج إلى مركِّب ، كقوله : كل موجود يحتاج إلى موجد ، فيقال له : الأول قديم موجود لا علة له[٥] ولا موجد . فكذلك يُقال : موصوف[٦] قديم ولا علة لذاته ولا لصفته[٧] ولا لقيام صفاته[٨] بذاته ، بل الكل قديم بلا علة . وأما الجسم فإنما لم يجز أن يكون هو الأول لأنه حادث ، من حيث إنه لا يخلو عن الحوادث ، ومن لم يثبت له حدوث الجسم يلزمه أن تكون[٩] العلة الأولى جسماً ، كما سنلزمه[١٠] عليكم[١١] فيما بعد[١٢] » .

تعليق ابن رشد فى « تهافت التهافت » على كلام الغزالى فى مسألة التركيب .

قال ابن رشد معترضاً على أبى حامد[١٣] : « التركيب[١٤] ليس هو

(١) تهافت الفلاسفة ، ص ١٧٤ .

(٢) تهافت الفلاسفة : إذا .

(٣) تهافت الفلاسفة : فهو تركيب .

(٤) تهافت الفلاسفة : كل تركيب .

(٥) لاعلة له : كذا فى « تهافت الفلاسفة » وفى (ض) . وفى سائر النسخ : ولاعلة له .

(٦) تهافت الفلاسفة : هو موصوف .

(٧) تهافت الفلاسفة : ولا لصفاته .

(٨) تهافت الفلاسفة : صفته .

(٩) ض : يكون

(١٠) ض : كما يستلزمه .

(١١) تهافت الفلاسفة : لكم . وذكر المحقق فى تعليقه : « فى الأصول : عليكم » .

(١٢) تهافت الفلاسفة : من بعد .

(١٣) تهافت التهافت ، ق ٢ ، ص ٥١٦ .

(١٤) تهافت التهافت : والتركيب .

مثل الوجود ، لأن التركيب هو مثل التحريك ، أعنى صفة انفعالية[١] زائدة على ذات الأشياء التى قبلت التركيب ، والوجود هو صفة هذه الذات[٢] بعينها ... وأيضا[٣] المركَّب ليس ينقسم إلى مركَّب من ذاته ومركَّب من غيره ، فيلزم أن ينتهى الأمر إلى مركَّب قديم ، كما ينتهى الأمر فى الموجودات إلى موجود قديم . وأيضا فإذا[٤] كان الأمر كما قلنا من أن التركيب أمر زائد على الوجود ، فلقائل أن يقول : إن كان يوجد مركَّب من ذاته فسيوجد متحرك من ذاته ، وإن / وُجِد متحرك من ذاته فسيوجد المعدوم من ذاته ، لأن وجود المعدوم هو خروج ما بالقوة[٥] إلى الفعل ، وكذلك الأمر[٦] فى الحركة والمتحرك[٧] » .

٢٥٣/٣

قال[٨] : « والفصل فى هذه المسألة أن المركَّب لا يخلو من أن يكون[٩] كل واحدمن جزأيه أو أجزائه التى تركَّب منها شرطاً *فى وجود صاحبه بجهتين مختلفتين[١٠] ، أو لا يكون[١١] شرطاً ، أو يكون[١٢] أحدهما

(١) ص ، ض ، ط : انفعاله . (٢) تهافت التهافت : هى الذات .

(٣) تهافت التهافت : بعينها ، ومن قال غير هذا فقد أخطأ وأيضا .

(٤) تهافت التهافت (ص ٥١٧) : .. قديم ، وقد تكلمنا فى هذه المسألة فى غير ما موضع وأيضا إذا ..

(٥) ص ، ط : ما من القوة ؛ ض : مما لقوه ، وهو تحريف .

(٦) الأمر : ساقطة من (ض) .

(٧) والمتحرك : كذا فى (ض) ، تهافت التهافت . وفى سائر النسخ : والمحرك .

(٨) فى « تهافت التهافت » ق ٢ ، ص ٥١٧ بعد الكلام السابق بثمانية أسطر .

(٩) تهافت التهافت : لا يخلو أن يكون

(* - *) ما بين النجمتين ساقط من (ش) . وبدأ السقط فى ص ٣٩٨ .

(١٠) ض : مجملتين .

(١١) ض : ولا يكون .

(١٢) تهافت التهافت (ص ٥١٧ - ٥١٨) : . . . مختلفتين كالحال فى المركبات من مواد وصور عند المشَّائين أو لا يكون واحد منهما شرطا فى وجود صاحبه أو يكون ..

شرطاً[١] فى وجود الثانى ، والثانى ليس شرطاً فى وجود الأول . فأما الأول فلا يمكن[٢] أن يكون قديماً ، لأن[٣] التركيب نفسه شرط[٤] فى وجود الأجزاء ، فلا يمكن[٥] أن تكون الأجزاء علة التركيب[٦] ، ولا التركيب علة نفسه ، إلا لو كان الشئ علة نفسه ... وأما الثانى إذا لم يكن واحدٌ منهما شرطاً[٧] فى وجود صاحبه ، فإن أمثال هذه إذا لم يكن فى طباع أحدهما أن يلازم الآخر فإنها ليست تتركب إلا بمركب خارج عنها[٨] ... وإن كان[٩] أحدهما شرطا فى وجود الآخر من غير عكس[١٠] ، كالحال فى الصفة والموصوف الغير جوهرية ، فإن كان الموصوف قديماً ومن شأنه أن لا تفارقه الصفة ، فالمركب قديم . وإذا كان هذا هكذا ، فليس يصح إن جوّز مجوِّزٌ[١١] وجود مركب قديم أن يبين[١٢] على طريق الأشعرية أن كل جسم محدث ، لأنه إن وجد مركب

(١) شرطا : ساقطة من (ض) .

(٢) تهافت التهافت : فأما القسم الأول فليس يمكن .

(٣) تهافت التهافت : وذلك أن .

(٤) تهافت التهافت : هو شرط .

(٥) تهافت التهافت : فليس يمكن .

(٦) ق (فقط) : علة فى التركيب .

(٧) تهافت التهافت : ... علة نفسه . ولذلك أمثال هذه المركبات هى كائنات فاسدة ، ولابد لها من فاعل يخرجها من العدم إلى الوجود . وأما القسم الثانى ، أعنى إن لم يكن ولا واحد من الجزأين شرطا ...

(٨) بعد كلمة « عنها » توجد فى « تهافت التهافت » ثمانية سطور لم يذكرها ابن تيمية .

(٩) تهافت التهافت (ص ٥١٩) : وأما إن كان ..

(١٠) تهافت التهافت : ... الآخر والآخر ليس شرطاً فيه

(١١) تهافت التهافت : أن يجوّز .

(١٢) تهافت التهافت : أن يتبين (وفى نسخة : أن تبين) .

قديم ، وجدت أعراض قديمة : أحدها التركيب ، لأن أصل ما يبنون عليه / وجوب حدوث[١] الأعراض ، أنه لا تكون الأجزاء التي تركب منها الجسم إلا بعد الافتراق[٢] . فإذا جوّزوا مركباً قديماً أمكن أن يوجد اجتماع لم يتقدمه افتراق ، وحركة لم يتقدمها سكون . وإذا[٣] جاز هذا أمكن أن يُوجد جسم ذو أعراض قديمة ، ولم يصح لهم أن ما لا يخلو عن الحوادث حادث » .

٣/٢٥٤

تعليق ابن تيمية على كلام الغزالي وابن رشد في مسألة التركيب .

قلت[٤] : ماذكره أبو حامد مستقيم مبطل لقول الفلاسفة ، وما ذكره ابن رشد إنما نشأ من جهة ما في اللفظ من الإجمال والاشتراك ، وكلامه في ذلك أكثر مغلطة من كلام ابن سينا الذي أقرّ بفساده وضعفه .

وذلك أن هؤلاء قالوا لأبي حامد والمثبتين : إذا أثبتم ذاتاً وصفة ، وحلولاً للصفة بالذات ، فهو مركب ، وكل مركَّب يحتاج إلى مركِّب .

قال لهم : « قول القائل : كل مركب يحتاج إلى مركب كقول القائل : كل موجود يحتاج إلى موجد » .

ومقصوده بذلك أن هذا المعنى الذي سميتموه تركيباً ليس معنى كونه مركباً إلا كون الذات موصوفة بصفات قائمة بها ، ليس معناه أنه كان هناك شئ متفرق فركَّبه مركِّب ، بل ولا هناك شيء يقبل التفريق ، فإن الكلام إنما هو في إثبات صفات واجب الوجود اللازمة له كالحياة والعلم

(١) ش ، ص ، ض ، ط : حدث .

(٢) تهافت التهافت : .. منها الجسم عندهم إلا بعد افتراق .

(٣) تهافت التهافت : فإذا .

(٤) هـ : قال ابن تيمية قلت .

والقدرة ، وإذا كانت هذه الصفات لازمة للموصوف القديم الواجب الوجود بنفسه لم يمكن أن تفارقه ولا أن / تُوجد دونه ولا يُوجد إلا بها ، ٢٥٥/٣ فليس هناك شيئان كانا مفترقين فركَّبهما فركِّب .

ولفظ المركَّب فى الأصل اسم مفعول لقول[1] القائل : ركَّبته فهو مركَّب ، كما تقول : فرّقته فهو مفرّق ، وجمعته فهو مجمع ، وألفته فهو مؤلف ، وحرّكته فهو محرّك .

قال الله تعالى : ﴿ فِى أَىِّ صُورَةٍ مَّا شَاءَ رَكَّبَكَ ﴾ [سورة الانفطار : ٨] يُقال : ركبت الباب فى موضعه .

هذا هو المركَّب فى اللغة ، لكن صار فى اصطلاح المتكلمين والفلاسفة يقع على عدة معانٍ غير ما كان مفترقاً فاجتمع ، كما يقول أحدهم : الجسم إما بسيط وإما مركَّب ، يعنون بالبسيط الذى تشتبه أجزاؤه ، كالماء والهواء. وبالمركب ما اختلفت كالإنسان[2] . وقد يقولون : كل جسم مركَّب من أجزائه ، لأن هذا الجزء غير هذا الجزء ، وإن كانوا يعتقدون أنه لم يتفرق قط ، وأنه لم يزل كذلك . ويتنازعون هل الجسم مركب من الجواهر المنفردة ، أو من الهيولى والصورة ، أم ليس مركباً من واحد منهما ؟ مع اتفاقهم على أنه[3] من الأجسام ما لم

(١) ض : كقول .

(٢) فى هامش (هـ) كتب أمام هذا الموضع ما يلى : « قال ابن تيمية فى المجلد الثالث عند ذكر شيء من ذلك : وقد يُقال المركب على ماله أبعاض مختلفة كأعضاء الإنسان وأخلاطه وإن كان خلق مجتمعا لكنه يقبل التفريق والانفصال والانقسام والله منزه عن ذلك وقد يقال : المركب هو ما يقبل التفريق والانفصال وإن كان شيئاً بسيطا كالماء ، والله مقدس عن ذلك فهذا هو التركيب المعقول فى اللغة والاصطلاح »

(٣) ق : على أن .

تكن أجزاؤه مفترقة فتركبت ، وقد يعنون بالمركَّب المركب من الصفات[١] كما يقولون : الإنسان مركب من الجنس والفصل ، وهو الحيوان الناطق . وهاتان الصفتان لم تفارق إحداهما الأخرى ، ولا يمكن وجود الناطق إلا مع الحيوان ، ولا يمكن وجود حيوان إلا مع ناطق أو مايقوم مقامه كالصاهل/ونحوه . ٣/٢٥٦

فأبو حامد[٢] وأمثاله خاطبوا هؤلاء بلغتهم فى أن الموصوف بصفة لازمة له يسمى مركباً، وقالوا لهم : قلتم : إن مثل هذا المعنى الذى سميتموه تركيباً يمتنع فى الواجب الوجود ،فقولهم : إن كل مركَّب مفتقر إلى مركِّب مغلطة نشأت من الإجمال فى لفظ « مركب » ، فإنهم لم يسلِّموا لهم أن هناك تركيباً هو فعل مركب ، حتى يُقال : إن المرَكَّب يفتقر إلى مركِّب ، بل هناك ذات موصوفة بصفات لازمة له . فإذا قال القائل : كل موصوف بصفات لازمة له[٣] يفتقر إلى مركِّب ومؤلِّف يجمع بين الذات والصفات[٤] ، كان قوله باطلاً ، فقولهم فى هذا الموضع : كل مركَّب يفتقر إلى مركِّب من هذا الباب .

وكذلك إذا قيل : كل مؤلَّف يفتقر إلى مؤلِّف ، كما يَستعمل مثل هذا الكلام غير واحد من الناس فى نفى معانٍ[٥] سمَّاها مسمٍّ تأليفاً وتركيباً ، فجعل المستدل يستدل بمجرد إطلاق اللفظ من غير نظر إلى

---

(١) ش . ص ، ض ، ط . هـ : وقد يعنون بالمركب من الصفات .

(٢) ش : وأبو حامد .

(٣) له : ساقطة من (ش) .

(٤) والصفات : ساقطة من (ش) .

(٥) ش : معانى .

المعنى العقلى ، فيُقال لمن سمَّى مثل هذا تركيباً وتأليفاً : أتعنى بذلك أن هنا شيئاً فعله مركِّب ومؤلِّف ، أو أن هنا ذاتاً موصوفةً بصفاتٍ ؟

أما الأول فممنوع ، فإنه ليس فى خلق الله من يقول : إن صفات الله اللازمة له متوقفة على فاعل يؤلِّف ويركِّب/ بين الذات والصفات . ٣/٢٥٧

وإن عنيت الثانى فمسلَّم ، ولا دليل لك على أن الذات القديمة الواجبة المستلزمة للصفات تفتقر إلى من يركب صفاتها فيها ، فلهذا قال أبو حامد : « هذا كقول القائل كل موجود يفتقر إلى موجد » ولو قال : « إلى واجد » لكان أقرب إلى مطابقة اللفظ .

وهذا صحيح ، فإن الموجود اسم مفعول من وجد يجد فهو واجد ، فإذا قال القائل : كل موجود يفتقر إلى واجد أو موجد نظراً إلى اللفظ ، كان كقوله : كل مركَّب يفتقر إلى مركِّب نظراً إلى اللفظ ، ولكن لفظ « الموجود[١] » إنما يُراد به ما كان متحققاً فى نفسه لا يُعنى به[٢] ما وجده أو أوجده غيره ، كما أنهم يعنون بالمركب هنا ما كان متَّصفاً بصفة قائمة به ، أو ما كان فيه[٣] معانٍ متعددة وكثرة ، لا يعنون به ماركَّبه غيره ، فالذى جرى لهؤلاء المغالطين فى لفظ « التأليف » و« التركيب » كما جرى لأشباههم فى لفظ « التخصيص » و« التقدير » فإن الباب واحد ، فليتفطن اللبيب لهذا ، فإنه يحل عنه شبهات كثيرة .

---

(١) ط : الوجود .
(٢) ض : ما يعنى به ؛ ش : لا يعنى (بدون : به) .
(٣) ق : وما كان فيه .

وأما اعتراض ابن رشد على أبي حامد **بقوله**[(١)] : « ليس المركب مثل الموجود ، بل مثل التحريك » .

فجوابه من وجوه :

أحدها : أن يُقال : ليس الكلام فى الموازنات اللفظية ، بل فى المعانى العقلية ، والمقصود هنا أن الذات القديمة الواجبة الموصوفة بصفات لا يجب أن يكون لها جامع منفصل جمع بين الذات والصفات ، /كما أن الموجود المحقق لا يفتقر إلى موجود غير نفسه ، بل قد يكون موجوداً بنفسه لا يفتقر إلى فاعل ، كذلك اتصافها بالصفات لا يفتقر إلى فاعل . ٢٥٨/٣

الثانى : أن يُقال : وهبْ أن هذا مثل التحريك فى اللفظ ، **فقولك**[(٢)] : « هى صفة انفعالية زائدة على ذات الأشياء التى قبلت التركيب » إن عنيت أنها زائدة على الذات والصفة وقيام الصفة بالذات ، فهذا باطل . وإن عنيت أنها هى قيام الصفة بالذات ، أو هى الصفة القائمة بالذات ، فليس فى ذلك ما يوجب كونها انفعالية لها فاعل مباين للموصوف .

الثالث : أن التحريك إن عُنى به تحريك الشئ لغيره[(٣)] ، فليس هذا نظير مورد النزاع ، فإن أحداً لم يسلِّم أن فى الذات القديمة الموصوفة بصفاتها اللازمة شيئاً ركَّبه أحد ، وإن عُنى به مطلق الحركة صار معنى

---

(١) فى الأصول : فقوله ، ولعل الصواب ما أثبته . وهو كلام ابن رشد الذى سبق وروده (ص ٤٠٠) .

(٢) وهو الذى ورد قبل صفحات (ص ٤٠٠) .

(٣) تحريك شىء لغيره .

الكلام أن اتصاف الذات بالصفات كاتصافها بالحركات ، وليس فى واحدٍ منهما[(١)] ما يقتضى احتياج الموصوف إلى مباين له .

وأما قوله[(٢)] : « ليس ينقسم [الأمر][(٣)] إلى مركّب من ذاته ومركب من غيره حتى ينتهى الأمر إلى مركب قديم ، كما ينتهى الأمر فى الموجودات إلى موجود قديم[(٤)] » .

فيُقال له : بل هؤلاء المسلمون ، كأبى حامد وأمثاله ، لما خاطبوكم باصطلاحهم ، وأنتم جعلتم قيام الصفة بالموصوف/ تركيباً ، فإنهم يقولون ٣/٢٥٩ بحسب اصطلاحكم : إنه ينقسم إلى مركَّب من ذاته ، ومركَّب من غيره .

وحقيقة الأمر أن ثبوت الصفات إن سميتموه تركيباً ، لم نسلِّم لكم عدم انقسام المركَّب إلى قديم واجب ، ومحدث ممكن . وإن لم تسمّوه تركيباً بطل أصل كلامكم . ولكن أَنتم سميتم هذا تركيباً ونفيتموه ، فلهذا قلتم : لا ينقسم المركَّب ، فكان كلامكم ممنوعاً ، بل باطلاً .

وأما قوله[(٥)] : « إن لقائل أن يقول : إن كان يوجد مركبٌ من ذاته فسيوجد متحرك من ذاته ، وإن وجد متحرك من ذاته فسيوجد معدوم من ذاته »

---

(١) ض : منها .

(٢) وهو الذى سبق إيراده (ص ٤٠٠) .

(٣) الأمر : ساقطة من (ق) .

(٤) ش ، ص ، ض ، ط ، هـ : كما ينقسم الموجود إلى موجود قديم . وهذا خطأ ، فقد سبق إيراد كلام ابن رشد من قبل ، وهو موافق لما أثبته عن (ق) .

(٥) وهو الذى سبق إيراده (ص ٤٠٠) .

فجوابه من وجوه :

أحدها : منع المقدمة الأولى . فما الدليل على أنه إذا وُجدت ذات موصوفة بصفات لازمة له ، يلزم[١] أن توجد ذات متحركة بحركة منها ، ليس معه فى ذلك إلا مجرد الموازنة اللفظية .

الثانى : أن حقيقة **قوله**[٢] : « إن افتقار[٣] التركيب إلى مركِّب كافتقار التحريك إلى المحرِّك » فإن أُخذ ذلك على أن له فاعلا فلكل منهما فاعل . وإن أُخذ[٤] مجرد التركيب أُخذ[٤] مجرد التحرك[٥] . **قيل** : فعلى هذا يكون المعنى إذا وجد متصف بصفة بنفسه يوجد فاعل متحرك بنفسه . وإذا كان حقيقة كلامه أنه إذا كان متصفاً بالصفات من ذاته فسيوجد متصفاً بالأفعال من ذاته . فيقال له : إما أن تكون هذه الملازمة صحيحة وإما أن لا تكون . فإن لم تكن/صحيحة فليست بحجة ، وإن كانت صحيحة كانت دليلا على ثبوت أفعال الله تعالى ، وكان حقيقتها أنه يلزم من ثبوت الصفات القائمة به ثبوت الأفعال القائمة به . فأى محذور فى هذا إذا كانت الملازمة صحيحة ؟

٣/٢٦٠

الثالث : **قوله**[٦] : « وإن وجد متحرك من ذاته فسيوجد المعدوم من ذاته ، لأن وجود المعدوم هو خروج ما هو بالقوة[٧] إلى الفعل .

(١) ش ، ض : لم يلزم .

(٢) الكلام التالى مستخلص من كلام ابن رشد الذى سبق إيراده (ص ٤٠٠) .

(٣) ش : . . . اللفظية فإن كان افتقار . . .

(٤ – ٤) : ساقط من (ص) ، (ض) .

(٥) ش ، ق : التحريك .

(٦) أى ابن رشد ، وسبق إيراد كلامه (ص ٤٠٠) .

(٧) فى النص السابق (وهو الذى فى تهافت التهافت ص ٥١٧) : ما بالقوة (وفى نسخة : ما هو بالقوة) .

وكذلك الأمر فى الحركة والمتحرك[1] وليس كذلك الوجود لأنه ليس صفة زائدة على الذات ، فكل موجود لم يكن وقتاً موجوداً بالقوة ووقتا موجوداً بالفعل ، فهو موجود بذاته ، والمتحرك وجوده إنما هو مع القوة المحرِّكة ، فلذلك احتاج كل متحرك إلى محرك » .

فيقال : ألقنى بقولك : « فسيوجد المعدوم من ذاته » أى نفس ما كان معدوماً يوجد من الذات المعدومة ، أم تعنى به أن الحركة المعدومة توجد من الذات المتحركة ؟

أما الأول فغير معقول ، فإن المعدوم ليس له وجود أصلا حتى يُعقل أن يوجد منه ذاته أو غير ذاته ، ووجوده موجود من غير موجود ممتنع بضرورة العقل ، وكون المعدوم يوجد بنفسه معلوم البطلان بالبديهة .

وإن عنيت الثانى ، فاللازم والملزوم واحد ، فإن المتحرك من ذاته توجد حركته المعدومة من ذاته .

/وقول القائل : « إنه إذا جاز هذا جاز وجود المعدوم من الذات المعدومة » ممنوع ، بل باطل معلوم البطلان . ٢٦١/٣

وقوله[2] : « لأن وجود المعدوم هو خروج ما بالقوة إلى الفعل ، وكذلك الأمر فى الحركة والمتحرك » .

فيقال له : غاية هذا أنهما يشتركان فى أمر من الأمور ، فمن أين يلزم إذا اشتركا فى أمرٍ ما أن يشتركا فى غيره مع ظهور الفرق ؟ فإن قوله :

---

(١) إلى هنا انتهى ما سبق إيراده (ص ٤٠٠) . والكلام التالى فى « تهافت التهافت » ق ٢ ص ٥١٧ ، بعد الكلام السابق مباشرة ولم يورده ابن تيمية فيما سبق .

(٢) وهو الذى سبق وروده (ص ٤٠٠) .

« وجود المعدوم هو خروج ما بالقوة إلى الفعل » لا يجوز أن يُراد به أن نفس المعدوم كان فيه قوة (١ هى مبدأ وجوده ، فإن المعدوم ليس فى شىء ولا فيه شىء(٢) .

وإنما يقال : إن ما منه وُجد المعدوم كان فيه قوة١) وجوده ، كما فى النطفة قوة أن تصير علقة . وفى الحبة قوة أن تصير سنبلة ، وفى النواة قوة أن تصير نخلة ، فالذى فيه القوة ليس هو المعدوم ، وأما الحركة والمتحرك فنفس المتحرك(٣) فيه قوة هى مبدأ الحركة ، فنظير المتحرك المحل الذى وُجد فيه ما كان معدوماً من الأعراض ، كما يوجد اللون فى المتلونات ، والطعم فى المطعومات ، والحياة فى الأحياء ، فكذلك الحركة فى المتحركات ، فمحل هذه الصفات والحركات كان قابلاً لها وفيه قوة القبول والاستعداد لها ، وأما نفس هذه الأمور التى كانت معدومة فوجدت، فليس فيها من القوة ولاغيرها شىء .

٢٦٢/٣ فقياس القائس(٤) وجود المعدوم من ذاته بوجود الحركة من المتحرك فى غاية الفساد ، والعلة تكون فاعلة وتكون قابلة ، فلو قال القائل : الموجود أو الجسم أو القائم بنفسه أو نحو(٥) ذلك يقبل الصفات والأعراض كالحركات ونحوها ، وفيه قوة لذلك ، فيجب أن يكون المعدوم فيه قبول لقيام الصفات والحركات به — لكان قوله فى غاية

(١ – ١) : ساقط من (ش) .

(٢) ض : وليس فيه شىء .

(٣) ض : التحرك .

(٤) ض : المقياس . وهو تحريف .

(٥) ط : ونحو .

الفساد ، فكيف إذا قال : إذا كان المتحرك فاعلاً بنفسه لحركته ، وجب أن يكون المعدوم فاعلا لذاته ، بل يقال : الفاعل يمكن أن يفعل غيره ، وأما فعله لنفسه فممتنع ، فلو قال : إذا كان المتحرك يفعل حركة وجب أن يفعل المعدوم حركة لكان باطلا ، فكيف إذا قال : وجب أن يفعل نفسه ؟

وقوله[١] : « فكل موجود لم يكن وقتا موجودا بالقوة ووقتا بالفعل فهو موجود بذاته ، والمتحرك وجوده إنما هو مع القوة المحرِّكة ، فلهذا[٢] احتاج كل متحرك إلى محرِّك » .

فيقال له : هب أنه سُلِّم لك أن المتحرك وجوده مع القوة المحرِّكة ، فلم قلت[٣] : إن الحركة تحتاج إلى محرك منفصل عنه ؟

ثم يُقال لك : هل يجوز أن يتحرك المتحرك بنفسه بعد أن لم يكن متحركا أم لا ؟

فإن أجزت هذا بطل قولك ، وجاز وجود المتحرك بنفسه قبل الحركة ، وقبل القوة المحرِّكة[٤] .

وإن قلت : لا يجوز . قيل : فحركته حينئذ أما أن تكون من نفسه وإما من غيره ، [٥] فإن كانت من نفسه كانت الحركة من نفس المتحرك وبطل قولك[٥] ، وإن كانت من غيره وكان ذلك الغير / متحركا فالقول ٣/٢٦٣

(١) أى ابن رشد وهو قوله الذى سبق إيراده (ص ٤٠٨) .

(٢) تهافت التهافت : فلذلك (وهو الذى سبق وروده) .

(٣) ق : فلم قلتم .

(٤) هـ : المتحركة .

(٥ — ٥) : ساقط من (ش) .

فيه كالقول فى الأول ، وإن كان غير متحرك لزم وجود حركات متوالية عن غير متحرك ، وهذا قولهم . وهو باطل .

وذلك أن أجزاء الحركات متعاقبة شيئاً بعد شيء ، فالمقتضى لكل من تلك الأجزاء يمتنع أن يكون موجبا تاما فى الازل ، لأنه لو كان كذلك للزم أن يقارنه موجبه ، فإن العلة التامة لا يتأخر عنها معلولها . وحينئذ يلزم كون المحدث قديما وهو ممتنع ، أو يقال : إن كانت العلة التامة تستلزم مقارنة معلولها لزم ذلك ، وإن لم تستلزم[1] ذلك جاز حدوث الحركات المتأخرة عن موجب قديم ، فيجوز أن يتحرك الشيء بعد أن لم يكن متحركا بدون سبب حادث ، وهذا يبطل قولكم ، وإذا لم يكن الموجب التام لها ثابتاً فى الأزل لزم أن يكون حادثا ، والقول فى حدوثه كالقول فى حدوث غيره ، فيمتنع أن يحدث هو أو غيره عن علة تامة قديمة ، فإذا لم يكن فى الفاعل فعل حادث امتنع أن يصدر عنه[2] شيء حادث ، فامتنع صدور الحركات عن غير متحرك

[ومما اعترف به ابن رشد – وغيره من الفلاسفة والمتكلمين – وقال عن إخوانه الفلاسفة : إن الذى يتمسكون به سببان :

أحدهما : أن فعل الفاعل يلزمه التغير وإن كل متغير فله مغيِّر .

والثانى : أن القديم لا يتغير بضروب من ضروب التغير .

قال : وهذا كله عسير البيان .

قلت :][3] وهذا °المقام ، وهو حدوث الحوادث عن ذات لا

(١) ص ، ص ، ط : وإن لم يستلزم .

(٢) ص : عن .

(٣) ما بين المعقوفتين زيادة من (ش) فقط .

(° – °) : ما بين النجمتين ساقط من (ش) .

يقوم بها حادث ، مما اعترف حذّاقهم بصعوبته وبعده عن المعقول ، كما ذكر ذلك ابن رشد والرازى وغيرهما°) . وهؤلاء المتفلسفة [(١)] يقولون : إن النفس المحرِّكة للأفلاك يحدث لها تصورات وإرادات هى مبدأ الحركة ، وأن محركها العقل / الذى يريد التشبه به ، أو واجب الوجود ٢٦٤/٣ الذى يطلب الفلك التشبه به بإخراج ما فيه من الأيون [(٢)] والأوضاع ، وتحريك الواجب أو العقل [(٣)] للفلك أو لنفس الفلك ، كتحريك المحبوب للمحب والمشتهَى للمشتهِى ، والمعشوق للعاشق ، ليس من جهة المحرِّك فعل أصلا ، بل ذلك يحبه فيتحرك تشبهاً به .

وبهذا أثبت أرسطو وأتباعه العلة الأولى ، وأن فوق الأفلاك ما يوجب تحريك الأفلاك .

والكلام على هذا من وجوه ليس هذا موضع بسطها ، لكن يُقال : كون الفلك يتحرك للتشبه بالواجب أو إخراج ما فيه الأيون والأوضاع ، كلام لا دليل عليه . بل الأدلة الدالة على فساده كثيرة ليس هذا موضعها .

---

(١) ش : الفلاسفة .

(٢) ض : الايوان ، وهو تحريف . وفى «كشاف اصطلاحات الفنون» للتهانوى : «الأين بالفتح وبالمثناة التحتانية الساكنة عند الحكماء قسم من المقولات النسبية وهو حصول الجسم فى المكان أى فى الحيز الذى يخصه ويكون مملواً به ويسمى هذا أينا حقيقيا . وعرفوه أيضا بأنه هيئة تحصل للجسم بالنسبة إلى مكانه الحقيق ، أعنى أنه الهيئة المترتبة على الحصول فى الحيز ، لكن فى ثبوت أمر وراء الحصول تردداً . وقد يقال : الأين لحصول الجسم فيا ليس مكانا حقيقيا له مثل الدار والبلد والإقليم ونحو ذلك مجازاً ، فان كل واحد منها يقع فى جواب أين . والمتكلمون يسمون الأين بالكون . كذا فى شرح المواقف وحاشيته للمولوى عبد الحكيم» .

(٣) ض : والعقل .

فنقول : هب أن الأمر كذلك فهذا إنما فيه أنه أثبت العلة الغائية للحركة [١] .

فيُقال : أين السبب الفاعل [٢] لحركة الفلك ؟ فإن الحركة ، وإن افتقرت إلى غاية مقصودة ، فتفتقر [٣] إلى مبدأ فاعل بالضرورة .

فإذا قالوا : نفسه تحرِّكُه .

قيل لهم : فما الفاعل لما [٤] يحدث فى النفس من أسباب الحركة ، كالتصورات والإرادات ؟ فإن هذه كانت معدومة ثم وجدت بعد العدم ، فما السبب الفاعل لهذه الحركة ؟

فإن قالوا : النفس هى الفاعلة لهذه الحركة ، فقد جعلوها [٥] متحركة من نفسها ، وهذا خلاف ما قالوه .

٢٦٥/٣ وإن قالوا شيئا غيرها.قيل لهم : الكلام / فيه كالكلام فى النفس ، فإنه إن حدث فيه ما لم يحدث سُئل عن سبب ذلك .

وإن قيل : بل المحِدث لحركة النفس على حال واحدة أزلاً وأبداً .

قيل لهم : فقد لزمكم حدوث حادث بلا سبب ، وقيل لكم : ذلك المحرِّك للنفس ، إن كان علة تامة فى الأزل وجب وجود معلوله فى الأزل ، فيجب وجود ما حدث للنفس من التصورات والإرادات فى الأزل ، وهذا جمع بين النقيضين .

---

(١) ص : أثبت الحركة الغائية للحركة ، وهو خطأ .

(٢) ض : العامل . (٣) ص ، ض ، ط : فيفتقر .

(٤) ط : فيما . (٥) ض : فقد جعلها ، وهو تحريف .

وإن قيل : بل حدث له أمر به صار فاعلاً لما يحدث فى النفس[١]. سئل عن سبب حدوث ذلك .

وإذا قيل : الحادث استعداد النفس لأن يفيض عليها من الفعل ما تتصور به وتريد .

قيل : فذلك الاستعداد حادث ، والقول فى سبب حدوثه كالقول فى سبب حدوث غيره ، فلا بد من أحد أمرين : إما حدوث الحوادث بلا سبب حادث وإما حدوث الحوادث عن متحرك ، وأيهما كان بطل قولهم . والأول يقولون إنه معلوم البطلان بالضرورة ، فيلزمهم الثانى ، فقد ألزم مناظريه ما يلزمه هو أشد منه،وتبين به[٢] أن قول[٣] إخوانه أشد فساداً ، فإنه قال[٤] : « والذى لا مخلص للأشعرية منه هو إنزال فاعل أول ، وإنزال[٥] فعل له أول ، لأنهم[٦] لا يمكنهم أن يضعوا[٧] أن حالة الفاعل من المفعول[٨] المحدث تكون[٩] فى وقت الفعل هى بعينها حالته فى وقت عدم الفعل ، فهنالك ولابد حالة[١٠] متجددة ونسبة[١١]

(١) ش ، ض ، هـ : للنفس .

(٢) ق ، ص : ويبين به .

(٣) ض : أقوال .

(٤) فى « تهافت التهافت » ق ١ ، ص ٦٥ – ٦٦ .

(٥) تهافت التهافت : أو إنزال .

(٦) تهافت التهافت : لأنه .

(٧) ق : أن يصفوا .

(٨) ض : من الفعل .

(٩) ص ، ض ، ط : يكون .

(١٠) ط : من حالة .

(١١) ص : بسببه ، وهو تحريف ؛ تهافت التهافت : أو نسبة .

لم تكن ، وذلك ضرورة[١] إما فى الفاعل ، أو فى المفعول ، أو فى كليهما ، وإذا كان كذلك[٢] فتلك الحال المتجددة ، إذا أوجبنا أن لكل حال متجددة فاعلاً ، لابد أن يكون الفاعل لها : إما فاعلا[٣] آخر ، فلا يكون ذلك الفاعل هو الأول ، ولا يكون مكتفياً بفعله بنفسه بل بغيره ، وإما أن يكون الفاعل لتلك الحال التى هى شرط فى فعله هو نفسه ، فلايكون ذلك الفعل / الذى فُرض صادراً عنه أوّلاً ، أوّلاً[٤] بل يكون[٥] فعله لتلك الحال التى هى شرط فى المفعول قبل فعله[٦] المفعول » .

٢٦٦/٣

قال[٧] : « وهذا لازم كما ترى ضرورةً ، إلا أن يجوِّز مجوِّز أن من الأحوال الحادثة فى الفاعلين ما لا يحتاج إلى محدث . وهذا بعيد إلا على قول من يجوِّز أن هٰهنا أشياء تحدث من تلقائها ، وهو قول الأوائل من القدماء الذين أنكروا الفاعل ، وهو قول بيِّنٌ سقوطه[٨] بنفسه » .

فيقال له : أنت ألزمت مناظريك من أهل الكلام حدوث حادث بلا سبب حادث ، وذكرت أن هذا ممتنع بالضرورة ، وهذا هو المقام المعروف الذى استطالت به المتفلسفة الدهرية على مناظريهم من أهل

---

(١) تهافت التهافت : ضرورى .
(٢) تهافت التهافت : وإذا كان ذلك كذلك .
(٣) ص ، ض ، ط ، هـ : إما فاعل .
(٤) ض : ولا أولا ؛ ق : أزلا أولا .
(٥) يكون : ساقطة من (ض) .
(٦) تهافت التهافت : فعل (وفى نسخة منه : فعله) .
(٧) بعد الكلام السابق مباشرة ، ق ١ ، ص ٦٦ .
(٨) تهافت التهافت : السقوط (وفى نسخة منه : سقوطه) .

الكلام المأخوذ فى الأصل عن الجهمية والقدرية . فيقال له : أنت يلزمك ما هو أشد من هذا ، وهو حدوث الحوادث بلا فاعل ، [وهو الذى ذكرت أنه ساقط بيّن السقوط ، وذلك أن الحوادث المشهودة إن قلت:لا فاعل لها](١) فقد لزمك هذا القول ، وإن قلت : لها فاعل . قيل لك : أَفَعَلها بعد أن لم تكن من غير حدوث شىء فى ذاته ، أم لم يفعلها حتى حدث شىء فى ذاته ؟

فإن قلت بالأول.قيل لك : فهى دائمة أَوْلها ابتداء ؟ فإن قلت : لها ابتداء ، فهذا قول منازعيك . وإن قلت : لا ابتداء لها ، فقد صارت الحوادث كلها تحدث عن فاعل من غير حدوث شىء فيه(٢) ، وقد قلت : إنه لا يمكن أن يكون حال الفاعل فى المفعول المحدَث وقت الفعل هى بعينها حاله وقت عدم الفعل ، فيلزمك أن لا يكون حاله عند وجود حوادث الطوفان هى حاله عند وجود الحوادث التى قبله ، (٣) فإن الحوادث مختلفة(٣) ، فإن أمكن أن يكون حاله واحداً(٤) مع حدوث الحوادث المختلفة أمكن أن يكون حاله واحدا مع تجدد الحوادث ، لأن الحادث الثانى كالطوفان فيه من الأمور مالم يكن له قبل ذلك نظير ، فتلك حوادث لا نظير لها ، ولا فرق بين إحداث هذا وإحداث غيره ، وإذا جعل المقتضى لذلك تغيّرات تحدث فى الفَلَك ، كان الكلام فى حدوث تلك التغيرات العلوية كالكلام فى حدوث التغيرات السفلية .

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (ق) فقط .

(٢) ش ، ض : من غير حدوث شىء ؛ هـ : من غير حدوث شىء منه .

(٣ - ٣) ساقط من (ش) .

(٤) ش : واحد . وهو خطأ .

وإن قلت : بل حدث أمر أوجب هذه الحوادث .

٢٦٧/٣ /**قيل لك** : الفاعل له : إن كان هو الأول عاد الإلزام جذعاً ، وإن كان غيره لزمك حدوث الحوادث بلا فاعل ، وإن التزمت أنه ما فعلها حتى حدث فيه شيء فقد تركت قولك .

وأيضا فالفاعل المستكمل لشروط الفعل ، إما أن يجوز حدوث المفعول عنه بعد أن لم يكن بلا سبب حادث ، وإما أن لا يجوز. فإن جاز فهو قول منازعك الذى ادعيت أنه فاسد بالضرورة . وإن لم يجز لزم أن يكون مفعوله مقارناً له لا يتأخر عنه منه شيء ، فلا يجوز أن يحدث عن الفاعل شيء كما تقوله أنت وإخوانك : إنه علة تامة وموجب تام ، والعلة التامة لا يتأخر عنها معلولها ولا شيء من معلولها ، فإذاً كل ما تأخر[1] عن الأول ليس معلولاً للعلة التامة ، ولا مفعولا للفاعل الأول ، ولا يجوز أن يكون فعلا لغيره ، إذ القول فى ذلك الغير كالقول فيه ، فيلزم أن تكون الحوادث كلها حادثة بلا محدث .

وهذا لازم لهؤلاء الفلاسفة الإلهيين ، كما يلزم إخوانهم الطبيعيين ، وهو القول الذى هو من أظهر المعارف الضرورية فسادا ، وقد بسط الكلام على هذه المواضع فى غير هذا الموضع ، وإنما كان المقصود هنا التنبيه على جنس ما يغالط به هؤلاء وأمثالهم من الألفاظ المجملة ، كلفظ « المركب » ونحوه ، كما يغالطون بلفظ « التخصيص » و «المخصص » ، وأن كلام أبى حامد وأمثاله فى مناظرتهم خير من كلامهم وأقوم .

---

(١) ق : كل ما يتأخر.

وأما قول ابن رشد[١] : « لا يخلو إما أن يكون كل من جزأيه شرطاً في وجود الآخر أو لا يكون ، أو يكون الواحد شرطاً في الآخر من غير عكس » .

وقوله[٢] : « القسم الأول لا يكون قديماً ، وذلك أن التركيب نفسه هو شرط في وجود الآخر[٣] ، فليس يمكن أن تكون الأجزاء هي علة التركيب ، ولا التركيب علة نفسه[٤] إلا لو كان الشيء علة نفسه[٤] » .

فيقال له : أولا : تسمية هذا تركيباً وأجزاءً ليس هو من لغات بني آدم المعروفة التي يتخاطبون[٥] بها ، فإنه ليس في لغة من لغات الآدميين أن الموصوف بصفات يُقال إنه مركّب منها / وأنها أجزاء له[٦] وإذا خاطبناكم باصطلاحكم فقد علمتم أنه ليس المراد بالمركب إلا اتصاف الذات بصفات لازمة لها ، أو وجود معان فيها ، أو اجتماع معان وأمور ونحو ذلك ، ليس المراد أن هناك مركّبا ركّبه غيره حتى يقال : إن المركّب مفتقر[٧] إلى مركِّب ، فإن من وافقكم على اصطلاحكم في تسمية الذات الواجبة الموصوفة بصفاتها اللازمة تركيباً لم يرد بذلك أن هناك مركِّبا ركّبها ، فإن هذا لا يقوله عاقل ، ولا أنتم أيضا تدّعون أن مجرد اللفظ الدال على هذا المعنى يقتضي أن يكون له فاعل ، ولكن تدّعون

٢٦٨/٣

(١) وهو الكلام الذي سبق إيراده ، ص ٤٠٠-٤٠١ والكلام هنا تلخيص لما سبق .
(٢) سبق إيراد هذا الكلام ص ٤٠١ والكلام هنا مذكور بمعناه مع اختلاف في الألفاظ أحيانا .
(٣) تهافت التهافت (وسبق إيراد هذا الكلام) : في وجود الأجزاء .
(٤-٤) ساقط من (ض) ، (ش) .
(٥) ض : يخاطبون ، ش : نخاطبكم .
(٦) ق ، ص ، ط : وأجزاء له .
(٧) ق ، ص : يفتقر .

ثبوت ذلك : إما بطريقة ابن سينا ونحوه الذى قد تقدم إبطالها ، وإما بطريقة المعتزلة التى اختارها ابن رشد واعترف بفساد طريقة ابن سينا .

وإذا كان المراد بلفظ « التركيب » ما قد عُرف ، فمن المعلوم أن الذات الموصوفة بصفات لازمة لها ، أو التى فيها معانٍ لازمة لها ، لا يُقال فيها : إن اتصاف الذات بالصفات أمر معلول[1] مفتقر إلى فاعل حتى يقال : إن الأجزاء هى علة التركيب ، أو يُقال : التركيب علة نفسه . بل هذا المعنى الذى سميته تركيبا هو من لوازم الواجب بنفسه ، لا يمكن أن يكون الواجب إلا موصوفاً بالصفات اللازمة له ، ثابتة له المعانى اللازمة له ، وليس لذلك علة فاعلة كما تقدم .

وأما قوله[2] : « إن التركيب شرط فى وجود الأجزاء » .

فيُقال له : لا ريب أنه لا يمكن وجود الذات إلا موصوفة بلوازمها ، ولا يمكن أن توجد صفاتها إلا بوجودها ، فاجتماع الذات بالصفات واجتماع الأمور المتلازمة شرط فى وجود كل منها ، وهى أيضا شرط فى وجود ذلك الاجتماع ، وليس شيء من ذلك معلولاً لفاعلٍ ولا مفتقراً إلى مباين ، وتوقف أحدهما على الآخر هو من باب الدَّوْر الاقترانى المعىّ ، لا من باب الدور السبقى القبلى ، والأول جائز ، والثانى ممتنع ، فإن الأمور المتلازمة لا يُوجد بعضها إلا مع بعض ، وليس بعضها فاعلا لبعض ، بل إن كانت واجبة / الوجود بنفسها وإلا افتقرت كلها إلى فاعل . ٢٦٩/٣

(١) ط : معلوم . وفى (ص) كتب « معلوم » ثم شطب الناسخ على حرف الميم وجعلها لاما .

(٢) وهو الذى سبق وروده (ص ٤٠١) .

والذات التى لا تقبل العدم بما هى عليه من الصفات اللازمة هى الحق الواجب الوجود[١] بنفسه ، وأما مجرد وجود مطلق فى الخارج وذات لا صفة لها فذلك ممتنع لنفسه ، فضلا عن أن يكون واجب الوجود .

واتصاف الذات الواجبة بصفاتها اللازمة ، سواء سمى تركيبا أو لم يسم ، لا يُوجب افتقاره ، ولا افتقار الذات ، ولا شىء من صفاته إلى فاعل ، ولا علة فاعلة ، ولا ما يشبه[٢] ذلك ، وأما كون بعضها مستلزماً لبعض ومشروطاً به ، ولا يوجد إلا معه ، وثبوته متوقف عليه ، ونحو ذلك ، فليس فى هذا مايقتضى افتقار ذلك إلى فاعل مبدع . لكن يُعلم أن الذات لا تكون إلا بصفاتها اللازمة ، وصفاتها لا تكون إلا بها .

وإذا سمَّى المسمِّى هذا افتقاراً ، وسمَّى هذه أجزاء ، وسمَّى هذا الاجتماع تركيبا ، لم يكن فى هذه التسمية ما يُوجب أن يكون هذا الموصوف مفتقراً إلى فاعل ، وما جعله افتقارًا ليس هو افتقار المفعول إلى الفاعل والمعلول إلى العلة الفاعلة ، وإنما هو تلازم ، ومن سمَّاه افتقاراً لا يمكنه أن يفسره إلا بافتقار المشروط إلى الشرط ، والشرط إلى المشروط .

ومثل هذا المعنى لازم للوجود الواجب لا ممتنع[٣] عليه ، وإنما الممتنع أن يفتقر إلى مباين له ، فيكون وجود الواجب متوقفاً على وجود

(١) ق ، ش ، ض ، ص : الموجود .
(٢) ض : ولا ما يشابه .
(٣) ش : لا يمتنع .

مباين ، فإن كان المباين علة له لم يكن موجودا بنفسه ، بل ممكناً له فاعل وعلة . وإن قُدِّر أنه شرط فيه ، وهو غنى عنه ، وما كان [وجوده][1] مشروطا بما هو غنى عنه لم يكن موجوداً بنفسه . فلا يجوز أن يكون الرب الخالق تعالى الذى له الذات الموصوفة بصفات الكمال متوقفاً على شىء مباين له ، بل ولا على شىء غنى عنه بوجهٍ من الوجوه ، لا على فاعل ولا شرط .

وهذا هو الذى يقوم عليه الدليل ، فإن الممكنات التى لا وجود لها من نفسها لا توجد إلا بغيرها ، وما / كان خارجا عنها لم يكن وجوده إلا بنفسه ، ونفسه هى الذات الموصوفة بصفاتها اللازمة ، ليست نفسه مجرد وجود مطلق ولاذات مجردة . ٣/٢٧٠

ومن ادّعى أن ما كان وجوده بنفسه لا يكون إلا وجوداً مجرداً وذاتا مجردة ، لأن الذات الموصوفة مفتقرة إلى الصفة ، فلا تكون موجودة بنفسها .

قيل له : الممكنات والمحدثات لم تفتقر إلى ذات مجردة ، حتى يُقال إذا قيل إنها موصوفة لزم الافتقار ، بل افتقرت إلى ما هو خارج عنها كلها .

والتعبير عن هذا المعنى يكون بعبارات ، فإذا قيل : ما لا يقبل العدم ، أو قيل : موجود بنفسه ، أو واجب الوجود بنفسه ونحو ذلك ، كان المقصود واحداً . ومن المعلوم أن ما لا يقبل العدم ، إذا كان ذاتا

---

(١) وجوده : ساقطة من (ق) .

موصوفة بصفات الكمال ، لم يجز أن يُقال : اتصافها بصفات الكمال يوجب افتقارها إلى الصفات فتقبل العدم ، فإن فساد هذا الكلام ظاهر ، وهو بمنزلة أن يُقال : قولكم : موجود بنفسه ، أو واجب الوجود بنفسه ، يقتضى افتقاره إلى نفسه ، والمفتقر لا يكون واجب الوجود بنفسه ، بل يكون قابلاً للعدم . وإذا كان هذا فاسداً فالأول أفسد ، فإن صفات كماله داخلة فى مسمَّى نفسه ، فإذا كان قول القائل : هو مفتقر إلى نفسه ، لا يمنع وجوب وجوده ، فقوله : إنه مفتقر إلى صفاته أَوْلى أن لا يمنع وجوب وجوده .

وكذلك إذا سمَّى ذلك أجزاء ، وقال : هو مفتقر إلى أجزائه فإن جزء الشيء وبعضه وصفته ونحو ذلك داخل فى مسمَّى نفسه ، فإذا لم يكن قول القائل : هو مفتقر إلى نفسه مانعاً من وجوب وجوده ، فقوله : هو مفتقر إلى جزئه وصفته ونحو ذلك أَوْلى ، وتسميه مثل هذا افتقاراً لفظ فيه تلبيسٌ وتدليس ، يشعر الجاهل بفقره ، وهذا كما لو قيل : هو غنى بنفسه ،/ فإنه قد يقول القائل : فهو فقير إلى نفسه ، ٢٧١/٣ فصفاته داخلة فى [مسمَّى][1] نفسه ، وهو غنى سبحانه بنفسه عن كل ما سواه ، وكل ما سواه فقير إليه .

وهذه المعانى مبسوطة فى غير هذا الموضع . وقد **قال ابن رشد**[2] : « هذا الذى يعيّر على من قال[3] بنفى تعدد الصفات هو أن تكون

(١) مسمّى : زيادة فى (هـ) ، (ش) .

(٢) فى كتابه « تهافت التهافت » ، ق ٢ ، ص ٤٩٤ — ٤٩٥ .

(٣) تهافت التهافت : « قلت : الذى يعسر على من قال . .

الصفات المختلفة ترجع إلى ذات واحدة ، حتى يكون مفهوم العلم مثلا والإرادة والقدرة مفهوما واحداً وأنها ذات واحدة ، وأن يكون أيضا العلم والعالم ، والقدرة والقادر ، والإرادة والمريد ، معنىً واحدا ، والذى يعيّر[١] على من قال : إن هٰهنا ذاتاً[٢] وصفات[٣] زائدة على الذات أن تكون الذات[٤] شرطاً فى وجود الصفات ، والصفات شرطاً فى كمال الذات ، ويكون المجموع من ذلك شيئاً واجب الوجود ، أى موجوداً واحداً ليس فيه علة ولا معلول .

قال[٥] : « لكن هذا لا جواب عنه فى الحقيقة إذا وضع أن هٰهنا شيئاً واجب الوجود بذاته ، فإنه يجب أن يكون واحداً من جميع الوجوه وغير مركب أصلا ، لا من شرط ومشروط ، ولا من علة ومعلول[٦] ، لأن كل موجود بهذه الصفة : فإما أن يكون تركيبه واجباً ، وإما أن يكون ممكناً ، فإن كان واجباً ، كان واجباً بغيره لا بذاته ، لأنه يعسُر إنزال مركَّب قديم من ذاته ، أعنى من غير أن يكون له مركِّب ، وبخاصة على قول من أنزل أن كل عرض حادث ، لأن التركيب فيه يكون عرضاً قديماً ، وإن كان ممكناً فهو محتاج إلى ما يُوجب اقتران العلة بالمعلول » .

---

(١) ش . تهافت التهافت : يعسر .

(٢) ذاتا : كذا فى (ش) . (ق) فقط (وهو الذى فى تهافت التهافت) وفى سائر النسخ : ذات (وفى نسخة من نسخ التهافت : ذات) .

(٣) ص . ط . هـ : أو صفات .

(٤) ق . ص : الصفات . وهو خطأ .

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة . ص ٤٩٤ .

(٦) تهافت التهافت : من شرط ومشروط وعلة ومعلول .

قال(١) : « وأما هل يوجد شيء مركّب من ذاته على أصول الفلاسفة ، وإن جوَّزوا أعراضاً قديمة ، فغير ممكن . وذلك أن التركيب شرط فى [وجوده ، وليس يمكن أن تكون الأجزاء هى فاعلة للتركيب ، لأن التركيب شرط فى](٢) وجودها ، وكذلك(٣) أجزاء كل مركَّب من الأمور الطبيعية إذا انحلت لم يكن الاسم المقول عليها إلا بالاشتراك(٤) ، مثل اسم « اليد » المقولة على التى هى جزء من الإنسان الحى ، واليد المقطوعة ، بل كل تركيب عند / أرسطوطاليس (٥) فهو كائن فاسد ، فضلا عن أن يكون لا علة له . وأما هل تفضى الطريقة التى سلكها ابن سينا فى واجب الوجود(٦) إلى نفى مركب قديم فليس تفضى(٧) إلى ذلك ، لأنه إذا فرضنا أن الممكن ينتهى إلى علة ضرورية ، والضرورية لا يخلو(٨) إما أن يكون لها علة أو لا علة لها ، وأنها إن كانت (٩) لها علة فإنها تنتهى إلى ضرورى لا علة له ، [فإن هذا القول إنما يؤدى من جهة امتناع التسلسل إلى وجود ضرورى لا علة له](١٠) فاعلة ، لا إلى موجود

٢٧٢/٣

---

(١) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ٤٩٥ .
(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من (ق) فقط .
(٣) تهافت التهافت : ولذلك (وفى نسخة : وكذلك) .
(٤) تهافت التهافت : إلا باشتراك .
(٥) تهافت التهافت : عند أرسطاليس .
(٦) تهافت التهافت : فى واجب الوجود وممكن الوجود .
(٧) تفضى : كذا فى (ق) وتهافت التهافت . وفى سائر النسخ : يفضى .
(٨) ض : والضرورة لا تخلو ؛ تهافت التهافت (ص ٤٩٦) : والضرورية لا تخلو .
(٩) تهافت التهافت : وأنه إن كانت .
(١٠) ما بين المعقوفتين ساقط من (ق) فقط .

ليس له علة أصلا ، لأنه يمكن أن يكون له علة صورية ومادية [١] ، إلا أن يوضع أن كل ما له صورة ومادة [٢] ، وبالجملة ، كل مركب ، فواجب أن يكون له فاعل خارج عنه . وهذا يحتاج إلى بيان ، ولم يتضمنه القول المسلوك فى شأن [٣] واجب الوجود ، مع ما ذكرنا أن فيه من الاختلال ، ولهذا بعينه لا يفضى دليل الأشعرية ، وهو أن كل حادث له محدث إلى أول قديم ليس بمركَّب ، وإنما يفضى إلى أول ليس بحادث » .

قال [٤] : « وأما أن يكون العالم والعلم شيئاً واحداً ، فليس ممتنعا ، بل واجب أن ينتهى الأمر ، فى أمثال هذه الأشياء ، إلى أن يتحد المفهوم فيها [٥] ، وذلك أن العالم ، إن كان عالماً بعلم ، فالذى به العالم عالم [٦] أحرى أن يكون عالماً ، وذلك أن كل ما استفاد صفة من غيره ، فتلك الصفة أولى بذلك المعنى المستفاد . مثال ذلك أن هذه الأجسام الحية التى لدينا ليست حية [٧] من ذاتها ، بل من قبل حياة تحلها ، فواجب أن تكون تلك الحياة التى استفاد منها ما ليس بحى الحياةَ ، حيةً بذاتها ، أو يفضى [٨] الأمر فيها إلى غير نهاية . وكذلك يعرض [٩] فى العلم وسائر الصفات » .

(١) تهافت التهافت : أو مادية .
(٢) تهافت التهافت : مادة وصورة (وفى نسخة : صورة ومادة) .
(٣) تهافت التهافت : فى بيان .
(٤) بعد الكلام السابق مباشرة . ق ٢ . ص ٤٩٦ – ٤٩٧ .
(٥) تهافت التهافت : فيهما (وفى نسخة : فيها) .
(٦) تهافت التهافت (ص ٤٩٦ – ٤٩٧) . ش : فالذى به يكون العالم عالما .
(٧) تهافت التهافت (ص ٤٩٧) : التى لدينا إن كانت ليست حية .
(٨) تهافت التهافت : ويفضى . (٩) ق : يفرض .

تعليق ابن تيمية

قلت : ليتأمل اللبيب كلام هؤلاء الذين يدّعون من الحذق والتحقيق ما يدفعون به ما جاءت به الرسل ، كيف يتكلمون فى غاية حكمتهم ونهاية فلسفتهم بما يشبه كلام المجانين ، ويجعلون الحق المعلوم بالضرورة مردودا ، والباطل الذى يُعلم بطلانه بالضرورة مقبولاً ، بكلام فيه تلبيس وتدليس ، فإنه ذكر ما يلزم مثبة الصفات وما يلزم نفاتها ، **فقال** : يلزم النفاة أن تكون الصفات / المختلفة ترجع إلى ذات واحدة ، فيكون مفهوم العلم والقدرة والإرادة مفهوماً واحدا وأنها ذات واحدة ، وأن يكون العلم والعالم ، والقدرة والقادر ، والإرادة والمريد ، واحداً ، وقد قال : « إن هذا عسير » .

٣/٢٧٣

قلت[1] : بل الواجب أن يُقال : إن هذا مما يعلم فساده بضرورة العقل ، فمن جعل العلم هو القدرة ، والقدرة هى الإرادة ، وجعل الإرادة هى المريد ، والعلم هو العالم ، والقدرة هى القادر – كان مخالفته للعلوم الضرورية وسفسطته أعظم من سفسطة كثير من السوفسطائية ، وقود هذه المقالة أنه يمكن أن يكون المتكلم هو الكلام ، والمتحرك هو الحركة ، والمصلِّى هو الصلاة ، والصائم هو الصوم ، وأمثال ذلك ، وإن فُرق بين الصفات اللازمة وغيرها فلا فرق فى الحقيقة ، بل هذا تحكّم ، ويلزمه أن يكون الإنسان الناطق نفس النطق ، والفرس الصاهل نفس الصهيل ، والحمار الناهق نفس النهيق ، والجسم الحسَّاس المتحرك بالإرادة نفس الإحساس والحركة الإرادية ، ويلزمه أيضا أن

(١) هـ : قال ابن تيمية . . . الخ .

يجعل نفس الحسّ نفس الحركة ، ونفس الحيوانية نفس الناطقية ، ونفس الصاهلية نفس الناهقية .

وما أحق هؤلاء بدخولهم فى قول الله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا صُمٌّ وَبُكْمٌ فِى الظُّلُمَاتِ مَن يَشَأِ اللَّهُ يُضْلِلْهُ وَمَن يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ [سورة الأنعام : ٣٩] .

وبقوله تعالى : ﴿ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لاَّ يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لاَّ يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لاَّ يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالأَنعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ ﴾ [سورة الأعراف : ١٧٩] .

وبقوله تعالى : ﴿ وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِى أَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴾ [سورة الملك : ١٠]

وقول ابن رشد[١] : « كون العالم والعلم شيئاً واحدا ليس ممتنعاً ، بل واجب أن ينتهى الأمر فى أمثال هذه الأشياء إلى أن يتحد المفهوم فيها » .

فيقال له : هذا من أعظم المكابرة والسفسطة والبهتان . وقوله : « إن العالم إذا كان عالما بعلم فالذى به العالم عالم أحرى أن يكون عالما » إلى آخر كلامه ، كلام فى غاية الفساد كما أنه[٢] إذا قيل : إذا كان الضارب ضارباً بضرب فالضرب أولى أن يكون ضارباً ، والقائم إذا

(١) وهو الذى ورد قبل صفحات قليلة (ص ٤٢٦) .

(٢) أنه : زيادة فى (ق) .

كان قائما بقيام فالقيام أولى أن يكون قائما ، والناطق إذا كان ناطقا بنطق فالنطق أَوْلى أن يكون ناطقا ، والقاتل إذا كان قاتلاً بقتل فالقتل أولى أن يكون قاتلاً ، والماشي إذا كان ماشيا بمشيٍ فالمشي أولى أن يكون ماشياً ، والخالق إذا كان خالقا بخلق فالخلق أولى أن يكون خالقاً ، والرازق إذا كان رازقاً برزق فالرزق أولى أن يكون رازقا ، والمحيي المميت إذا كان محييا مميتا بإحياء وإماتة فالإحياء والإماتة أولى أن يكون محيياً مميتا .

وبالجملة فهذا يلزم نظيره فى عامة أسماء الله الحسنى ، وفى أسماء نبيه صلّى الله عليه وسلم ، وأسماء سائر الموجودات المشتقة ، يلزم[1] أن يكون المصدر الذى اشتُق منه الاسم أحق بالاسم من الفاعل ، ويكون مسمَّى المصدر الذى هو الحدث أحق بأسماء الفاعلين والصفات المشبهة بها من نفس الفاعل الموصوف .

وتصور هذا الكلام كافٍ فى معرفة فساده ، وإنما دخلت الشبهة على من قاله ، لأن قوله[2] : « إذا كان العالم عالما بعلم ، فالذى به العالم عالم أحرى أن يكون عالماً » كلام اشتبهت فيه باء الاستعانة بباء المصاحبة ، فظن أنه إذا قيل : هذا عالم بعلم ، أن العلم هو الذى أفاده العلم ، والعلم هو الذى أعطاه العلم كأنه معلمه ، فكأنه قال : إذا كان المتعلم عالما فمعلمه أَوْلى أن يكون عالماً ، وليس الأمر كذلك ، بل قولنا : هذا عالم بعلم ، أى أنه موصوف بالعلم ، أى ليس مجردا عن العلم ، ولا معرًّى منه بل هو متصف به ، والعلم نفسه لا يعطيه العلم ، بل نفس العلم هو

(١) ض : فلزم ؛ ش : فيلزمن .

(٢) وهو الذى ورد قبل صفحات (ص ٤٢٧) .

٤/٣ العلم ، وإن كان العلم قديماً من لوازم ذاته فلم يستفده /من أحد ، وإن كان محدَثاً فقد استفاده من غيره ، ولم يستفد العلم من العلم ، لكن هل له حال – وهو كونه عالما – معللة بالعلم ، ام كونه عالما نفس العلم ؟ هذا فيه نزاع بين مثبتة الحال ونفاتها ، ومن أثبتها لم يقل : إنها صفة موجودة .

وقوله[١] : « ماستفاد صفة من غيره فتلك الصفة »–يعنى المستفاد منها–« أولى بذلك المعنى المستفاد » كما مثّل به من الحياة–كلام فاسد ، فإن العالم لم يستفد الصفة التى هى العلم من الصفة التى هى العلم ، بل نفس علمه هو نفس الصفة ، ليس هنا صفة مفيدة وصفة مستفادة[٢] ، إلا أن يُقال : العلم أثبت العالمية على رأى مثبتة الحال ، وعلى هذا التقدير فالعالمية ليست صفة وجودية ، وهو إنما كان عالما بالعلم الموجب للحال ، لا بالحال الموجبة للعلم ، وإذا كان عالماً بالعلم[٣] لم يكن العلم حصل من علم آخر ، وإنما العلم عند هؤلاء أوجب كونه عالما ، والذى عليه الجمهور أن نفس العلم هو نفس كونه عالماً ، فليس هنا شيئان ، وعلى القولين فإذا استحق الموصوف بالعلم أن يُسمَّى عالما لم يكن العلم أحق بأن يكون عالما ، فإن هذا لا يقوله عاقل .

وقوله[٤] : « إن الجسم إذا كانت حياته من قبل حياة تحله ، فواجب

---

(١) وهو الذى ورد قبل صفحات (ص ٤٢٦) .

(٢) مستفادة : كذا فى (ق) ، وفى سائر النسخ : مستفيدة .

(٣) ق : بعلم .

(٤) وهو كلامه الذى سبق وروده قبل صفحات (ص ٤٢٧) .

أن تكون تلك الحياة التى استفاد [١] منها ما ليس بحى الحياة حية [٢] بذاتها » .

فيُقال : هذا باطل من وجهين :

أحدهما : أن الحياة التى حلته هى الحياة التى صار بها حيا ، ليس هنا [٣] حياة أخرى صار بها حيا حتى يقال هنا حياة حَلَّته ، وحياة جعلته حيًّا .

الثانى : أن حياته إذا قُدِّر أنها مستفادة من حياة أخرى ، فتلك الحياة الأخرى قائمة بحى هو حى بها ، لا أن تلك الحياة هى الحية ، بل الحى الموصوف بالحياة لا نفس الحياة ، فلينظر العاقل نهايات مباحث هؤلاء الفلاسفة فى العلم الإلـهى : العلم باللّه تعالى وأسمائه وصفاته ، ولينظر هذا المعقول الذى يعارضون به الرسول صلّى اللّه عليه وسلّم ، مع أن هذا مبسوط فى غير هذا الموضع ، وليس هذا موضع بسطه .

والناس شنَّعوا على أبى الهذيل العلاّف لما قال : إن الله عالم بعلم وعلمه نفسه ، ونسبوه إلى الخروج من العقل ، مع أن كلامه أقل تناقضاً من كلام هؤلاء [٤] .

وأما زعمه أن ما يلزم مثبتة الصفات لا جواب عنه ، لأن واجب

(١) التى استفاد : كذا فى (ق) وفى « تهافت التهافت » . وفى سائر النسخ : التى استفادها .

(٢) حية : كذا فى (ق) وفى « تهافت التهافت » . وفى سائر النسخ : حياة .

(٣) ق : هـٰهنا .

(٤) بعد كلمة (هؤلاء) بياض فى (ش) بمقدار ثلاث كلمات بدون إشارة . ويبدو أنه لا يوجد سقط .

الوجود يجب أن يكون غير مركب من شرط ومشروط[١].

فيقال له : قد تقدم أنكم أنتم سميتم هذا تركيبا ، وهو لا يسمى تركيبا فى لغه من اللغات المعروفه لبنى آدم ، بل إنما سمَّاه تركيبا متأخروكم كابن سينا وأمثاله ، وأما قدماؤكم فقد ذكرتم عن أرسطوطاليس أن كل تركيب فهو كائن عنده فاسد ، والسماء عنده ليست كائنة فاسدة ، فهو لا يسمى السمٰوات وما فيها من الكواكب مركَّبة ، مع أنها أجسام متحيّزة متحركة تقوم بها الأعراض ، فكيف يسمى ما كان حيًّا عالما قادراً مركبا ؟ وإذا [٢] خاطبناكم باصطلاحكم المبتدع لنقطع شغبكم ، بحثنا معكم بحثا عقليا ، فإنكم تدّعون أن هذه الأمور معلومة بالعقل لا بالسمع ، وإطلاق الألفاظ ونفيها لا تقفون أنتم فيه عند الشرع ، فالواجب على أصولكم أن ما عُلِم بالعقل ثبوته أو انتفاؤه اتُّبع من غير مراعاة للفظ .

ونحن نبين فساد ماذكرتموه من المعنى بالعقل الصريح ، مع مخاطبتكم بلغتكم ، فيقال له : لِمَ قلت : « إنَّ ما كان مركبا من شرط لايكون واجب الوجود » ؟

وأما قوله[٣] : « لأن تركيبه إذا كان واجبا كان واجباً بغيره لابذاته ، لأنه يعسر تقدير مركَّب قديم من غير أن يكون له مركِّب » .

فيقال له : هذا هو البحث اللفظى الذى ذكرنا هذا لأجله ،

---

(١) هذا معنى كلام ابن رشد الذى سبق وروده (ص٤٢٤) .

(٢) ق : فإذا .

(٣) وهو الذى سبق وروده قبل صفحات (ص٤٢٤) .

والمركَّب الذى يفتقر إلى مركِّب هو ماركّبه غيره ،(١ كما أن المحرِّك الذى / يفتقر إلى محرِّك ماحرَّكه غيره ، ولم يقل أحد من العقلاء : إن واجب الوجود مركّب ركّبه غيره ١) ، وأنتم إذا سمّيتم اجتماع الذات والصفات تركيباً لم تريدوا[٢] بذلك إلا الاجتماع والتعدد والتألف وكثرة المعانى ونحو ذلك ، لم تقصدوا[٣] بذلك أن هناك فاعلا لذلك ، وإن أردتم ذلك كان باطلا ، وبطل اللفظ والمعنى جميعا ، فإن أصل الكلام أن الواجب إذا كان ذاتا موصوفة بصفات كان مركبا ، فإن أراد المريد : كان له من ركّبه من الذات والصفات ، كان التلازم ممنوعا ، بل هو باطل ضرورة ، فإنَّا إذا قدرنا واجب الوجود بنفسه الغنى عن الفاعل موصوفاً بصفات لازمة له امتنع أن يكون للواجب[٤] بنفسه المستلزم لصفاته من ركّب بينه وبين صفاته ، فإن كونه واجبا بنفسه يمنع أن يكون له فاعل ، وكون صفاته لازمة له يمنع[٥] جواز مفارقتها له ، ويمنع افتقارها إلى من يجعلها فيه ، فكيف يُقال : إن له مركبا ركبه ، حتى يُقال : إن هذا تركيب يفتقر إلى مركب ، ويُقال : يمتنع ثبوت مركب قديم ، أى من ذاته ؟ ومن سمَّى هذا تركيبا وقال : إنه قديم ، فإنه يقول : هو تركب وتألف واجتماع ، ومثل هذا لا يفتقر إلى مركِّب مؤلِّف جامع ، ولو قيل

٢٧٥/٣

(١ - ١) ساقط من (ش) .

(٢) لم تريدوا : كذا فى (ق) وفى سائر النسخ (ما عدا هـ) : لم يريدوا ، وفى (هـ) الكلمة غير منقوطة .

(٣) ص ، ض ، ط : لم يقصدوا ؛ هـ : الكلمة غير منقوطة .

(٤) هـ : الواجب .

(٥) ض : لازمة لم يمنع ، وهو تحريف .

على سبيل الفرض : إن الذات[١] المستلزمة للصفات هى الموصوفة بذلك ، فليس هنا مايقتضى افتقارها إلى غيرها .

كلام لابن رشد باطل من وجوه .

وأما قوله[٢] : « خاصة على قول من يقول : كل عرض حادث لأن التركيب يكون فيه عرضا قديماً » **فهذا باطل من وجوه** :

الأول .

أحدها : أن القائلين بأن كل عرض حادث – من الأشعرية ومن وافقهم – لا يسمّون صفات الله أعراضا ، فإذا قالوا : هو عالم وله علم وهو متصف بالعلم ، لم يقولوا : إن علمه واتصافه بالعلم عرض ، ومن سمَّى صفاته أعراضا كالكرَّامية ونحوهم ، لم يلزمهم أن يقولوا : كل عرض حادث . وما أعلم أحداً من نظَّار المسلمين يقول : كل عرض حادث وصفات الله القديمة عرض ، فإن هذا تناقض بيّن ، فما ذكره لا يلزم أحدا من المسلمين ، فلم يقل أحد : إن كل عرض حادث ، مع قوله : إن صفات الله اللازمة له أعراض .

الثانى .

الوجه الثانى : أن يُقال على سبيل التقدير : من قال : كل عرض حادث ، فإنه يقول فى الأعراض الباقية : إنها تحدث شيئاً بعد شئ ، فإذا قُدِّر موصوف قديم بصفات وقيل إنها أعراض ، والعرض لا يبقى زمانين ، لزم أن يُقال : إنها تحدث شيئا بعد شيء. وحينئذ فإذا قُدِّر اجتماع أو تألّف أو تعدد فى الصفات ، ونحو ذلك مما سميته[٣] تركيبا ،

---

(١) ولو قيل على سبيل الفرض إن الذات . . . : كذا فى (ق) فقط . وفى سائر النسخ : ولو قيل على سبيل الفرض قال إن الذات . . . . والصواب هو مافى (ق) .

(٢) وهو الذى سبق وروده (ص ٤٢٤) .

(٣) ش ، ض : مما تسميه .

وقيل : إنه قديم وإنه عرض وإن كل عرض فهو حادث[1] لا يبقى زمانين كان أولى بتجدد أمثاله من سائر الأعراض ، فثبوت المعنى الذى سمَّاه تركيبا وجعله عرضا قديما كسائر الصفات القديمة .

الثالث. **الثالث** : أن يقال : هذا الذى سميته عرضًا قديما حكمه عندهم حكم سائر الصفات ، فإن أقمت دليلاً على انتفاء الصفات أمكن نفى هذا ، وإلا فالقول فيه كالقول فى أمثاله . وأنت لا دليل لك على انتفاء الصفات إلا انتفاء الاجتماع والتعدد الذى سمّيته تركيبا ، فإذا لم يمكنك نفى هذا إلا بنفى غيره من الصفات ، ولا يمكنك نفى الصفات إلا بنفى هذا ، كان هذا دوراً قَبْليا باطلا . وقد تبين أنه لا يمكنك لا نَفْى هذا ولا نفى هذا ، وأن ما ذكرته من لفظ « التركيب » كلام فيه تلبيس تُوهم به[2] من لا يفهم حقيقة المقصود أن / مثبته الصفات أثبتوا لله تعالى ما ٣/٢٧٦ يفتقر فيه إلى مركّب يركّبه معه ، وكل عاقل يعلم أن مذهب المسلمين المثبتين للصفات أن صفاته القديمة لازمة لذاته لا يفتقر فيها إلى أحد سواه ، ومن جعل اتّصافه بها مفتقراً إلى مركِّب[3] غيره فهو كافر عندهم ، فضلا عن أن يقولوا : إنه مفتقر إلى مركّب جمع بينه وبينها .

الرابع. **الرابع** : أن يُقال على سبيل الفرض : لو نازعك بعض إخوانك الفلاسفة فى امتناع مركب قديم من ذاته لم يكن لك عليه حجة ، فلو قُدِّر أن ذلك يستلزم مركّبا قديما من ذاته ، لم يكن لك على أصول

---

(١) هـ : وإن كل عرض حادث فهو حادث .

(٢) توهم به : كذا فى (ق) . وفى سائر النسخ : يوهم به .

(٣) مركب : ساقطة من (ض) .

إخوانك الفلاسفة حجة على إبطال هذا ، فإن الفلك عندكم جسم قديم ، وهو مركب بهذا الاصطلاح .

وأما قولك[١]: « الفلاسفة وإن جوَّزوا أعراضًا قديمة فغير ممكن وجود مركب قديم من ذاته عندهم ، لأن التركيب شرط فى وجوده ، ولا يمكن أن تكون الأجزاء هى فاعلة للتركيب ، لأن التركيب شرط فى وجودها » .

فيقال لك : إذا كان التركيب شرطا فى وجودها ، وهى شرط فى وجود التركيب ، لم يكن أحدهما فاعلاً للآخر ، بل إن كانا مفتقرين إلى الفاعل ففاعل الأجزاء هو فاعل التركيب ، وإن كانا غنيين عن الفاعل لم يفتقر أحدهما إلى الفاعل . والكلام على تقدير أن يكون المركّب قديما تركيبه[٢] بنفسه . وقولك : مركب من نفسه ، لا تعنى به أن أجزاءه فعلت التركيب ، وإنما تعنى به أن نفس الأجزاء والتركيب[٣] متلازمان وهما مستغنيان عن غيرهما .

الخامس .

الخامس : أن يُقال : أنت قد اعترفت بفساد طريقة ابن سينا ، وأنها لا تتضمن أن كل مركَّب فلابد له من فاعل خارج عنه[٤] .

وهذا الذى قلته فى طريقة ابن سينا يلزمك بطريق الأَولى ، فإنه ليس فيما ذكرته أن كل مركّب فلابد له من فاعل خارج عنه ، إلا ما أخذته من لفظ « مركب » ، وهذا تدليس قد عُرف حاله .

(١) وهو الذى سبق وروده قبل صفحات (ص ٤٢٥) مع اختلاف بعض الألفاظ هنا .
(٢) ض : تركيبا .
(٣) التركيب : كذا فى (ق) وفى سائر النسخ : أو التركيب .
(٤) يشير ابن تيمية إلى كلام ابن رشد السابق إيراده (ص ٤٢٥ - ٤٢٦) .

وأما قولك[١] : « إن دليل الأشعرية أيضا لا يُفضى إلى إثبات أول قديم ليس بمركب وإنما يفضى إلى إثبات أول ليس بحادث » .

فهذا أيضا توكيد لإثبات الصفات ، فإن مرادك بالمركَّب ما كان موصوفا بالصفات ، ولا ريب أن الأدلة الدالة على إثبات الصانع ليس فيها ، والحمد لله ، ماينفى إثبات الصفات .

فإن قلت : فهم ينفون التجسيم بناء على انتفاء التركيب ، ولا دليل لهم على ذلك .

قيل لك : هذه حجة جدلية ، وغايته أن تُلزمهم[٢] التناقض ، وذلك لا يقتضى صحة قولك الذى نازعوك فيه ، وهم نازعوك فى إثبات الصفات ، فقلت : إن إثبات الصفات يستلزم التركيب ، وأنت لم تُقِم دليلا على نفى هذا التركيب ، فلم تقم دليلا على نفى الصفات ، وقالوا لك أيضا : لا دليل لك على نفى التجسيم ، فإن عمدتك هو نفى الصفات العائد إلى نفى التركيب ، وقد ظهر ذلك .

فإذا[٣] **قلت لهم** : وأنتم أيضا لا دليل لكم على ذلك ، فإن دليل الحدوث لا يقتضى ذلك

قالوا لك : نحن أثبتنا الحدوث بحدوث الجسم ، وهو المراد بقولنا « مركب » ، فإن صح دليلهم ثبت نفى ما سمّوة تركيبا ، وإن لم يصح دليلهم لم يكن فى هذا منفعة لك .

---

(١) وهو الذى سبق وروده (ص ٤٢٦) .

(٢) ق : أن يلزمهم .

(٣) ض : فإن .

وهذه الطريق[١] هي التي سلكها أبو حامد في مناظرته إخوانك . وهي طريق صحيحة[٢] ، وقد تبين أن ماذكره أبو حامد عن احتجاجهم بلفظ « المركب » جواب صحيح ، وأن احتجاجهم بهذا نظير احتجاج أولئك بلفظ « التخصيص[٣] » حيث قالوا : إن المختص بشئ لابد له من مخصِّص ، وهذا هو الذى سلكه نفاة الصفات / ويسمون نفي[٤] الصفات توحيدا ، وهذا هو الذى سلكه أبو عبد الله محمد بن تومرت الملقب عند أصحابه بالمهدى وأمثاله من نفاة[٥] الصفات المسمِّين ذلك توحيدا .

٣/٢٧٧

كلام ابن التومرت فى

[ولقب ابن التومرت أصحابه بذلك ، إذكان قوله فى التوحيد قول نفاة الصفات : جهم وابن سينا . ويُقال : إنه تلقى ذلك عمَّن يوجد فى كلامه موافقة الفلاسفة تارة ومخالفتهم أخرى .

قلت : ولهذا رأيت لابن التومرت كتاباً فى التوحيد صرَّح فيه بنفى الصفات ، ولهذا لم يذكر فى « مرشدته » شيئاً من إثبات الصفات ولا إثبات الرؤية ، ولا قال : إن كلام الله غير مخلوق ، ونحو ذلك من المسائل التى جرت عادة مثبتة الصفات بذكرها ، ولهذا كان حقيقة قوله موافقاً لحقيقة قول ابن سبعين والقائلين بالوجود المطلق موافقة لابن سينا ، وقد ذكر ابن التومرت فى فوائده المشرقية أن الوجود مشترك بين

(١) ض : الطريقة .

(٢) ض : وهى مناظرة صحيحة ؛ وهو خطأ .

(٣) هـ : التخصص .

(٤) نفى : ساقطة من (ض) .

(٥) ق ، ص : نفات .

الخالق والمخلوق ، فوجود الخالق يكون مجردًا ووجود المخلوق يكون مقيداً][(١)] .

وفى كتاب « الدليل والعلم » .

وقال ابن التومرت فى كتاب « الدليل والعلم » فقال[(٢)] : « المعلومات على ضربين : معدوم وموجود ، والموجود على ضربين : مطلق ومقيد ، فالمقيد هو المخصص ، والاختصاص على ثلاثة أضرب : الاختصاص بزمان دون زمان سواه[(٣)] ، والثانى : الاختصاص بجهة دون جهة غيرها[(٤)] والثالث : الاختصاص بخاصة دون خاصة غيرها[(٤)] ، والموجود[(٥)] المطلق هو الذى ليس بمقيَّد ولا بمخصص ، فلا يختص بزمان دون غيره ، ولا بجهة دون غيرها ، ولا بخاصة دون غيرها ، فلو اختُص بشىء لكان من جنسه ، فلما انتفت عنه الخواص على الإطلاق وجب له الوجود المطلق » .

قال : « والموجود[(٦)] المطلق هو القديم الأزلى الذى استحالت عليه القيود والخواص المختص بمطلق الوجود من غير تقييد ولا تخصيص » وذكر كلاماً كثيرا فى نفى الاختصاص إلى أن قال : « وإذا تساوت المتناهيات فى الاختصاص بجهة مقدّرة امتنع عليها التخصيص من جهتها ، ومن مخصّص من جنسها ، وإذا بطل التخصيص من جنسها

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من جميع النسخ ومنقول من (هـ) . وفى الأصل : فقال : إن ابن التومرت ذكره فى فوائده المشرقية . . . الخ .

(٢) فقال : كذا فى الأصل وفى هامش (ص) ، (ط) كتب أمام هذا الموضع : «كلام ابن تومرت فى كتاب « الدليل والعلم » ورده » .

(٣) ص . ط : سواء . وسقطت الكلمة من (ش) .

(٤) غيرها : كذا فى (ق) فقط . وفى سائر النسخ : غيره .

(٥) ش ، هـ : والوجود .

(٦) ص ، ط : والوجود .

بطل التخصيص من جميع المخصصات على الإطلاق » ثم قال بعد هذا : « انفرد بالعلم والكمال والحكم والاختيار ، وانفرد بالقهر والاقتدار ، وانفرد بالخلق والاختراع » وقال : « مع هذه المخصصات بأسرها يستحيل الكمال عليها وإن تكاملت صفاتها » .

تعليق ابن تيمية .

قلت[١] : ومعلوم أن هذا تناقض ، فإن نفي الاختصاص بخاصة من الخواص ، ودعوى أنه وجود مطلق لا يختص[٢] بوجه من الوجوه[٣] يمنع أن يختص بعلم أو قدرة أو مشيئة ونحو ذلك من الصفات ، فإن العالم مختص بعلمه متميز به عن الجاهل ، والقادر مختص بقدرته متميز بها عن العاجز ، والمختار مختص بالاختيار متميز به عن المستكرَه ، فإن أثبت شيئاً من صفات الكمال فقد أثبت اختصاصه بذلك ، وإن نفى جميع الصفات ولم يثبت إلا وجودا مطلقا تناقض كلامه .

وقيل له : المطلق لا يوجد إلا في الذهن لا في الخارج ، فلا يُتصور أن يكون في الخارج شئ مطلق ، لا حيوان مطلق ولا إنسان مطلق ولا جسم مطلق ولا موجود مطلق ، بل كل موجود فله حقيقة يختص بها لا يشركه فيها غيره .

وقيل له : هذا الوجود[٤] المطلق أهو وجود المخلوقات أم غيره ؟ فإن قال : هو[٥]هو ، بطل إثبات الخالق ، وإن قال:هو[٥] غيره . قيل له :

(١) هـ : قال ابن تيمية رحمه الله .
(٢) ش : لا تخصيص .
(٣) ق : من الوجود ، وهو تحريف .
(٤) ش ، ص ، ط ، هـ : الموجود .
(٥ – ٥) : ساقط من (ص) ، (ض) ، كلمة (هو) الثانية ساقطة من (ش) .

فوجوده مثل وجود المخلوقات . أو ليس مثله ، فإن كان الأول لزم أن[1] [يكون[2] الخالق مثل المخلوق ، والمثلان يجوز ويجب ويمتنع على أحدهما ما يجوز ويجب ويمتنع على الآخر ، فيلزم أن يكون الشيء الواحد واجباً غير واجب ، محدثا غير محدث ، وهو جمع بين النقيضين .

وإن قال : وجوده[3] مخالف لوجود المخلوقات فقد أثبت له وجوداً يختص به ، لا يشركه فيه غيره ، فلا يماثله غيره . وهذا وجود مخصوص مقيد ، لا وجود مطلق./ وقد بُسط الكلام على هذه الأمور فى غير هذا الموضع . ص ٢٢٩ (ش)

والمقصود هنا الكلام فى أن كل مختص بأمر : هل يفتقر إلى مخصص منفصل عنه؟لأن الكلام كان فى **المسلك الثانى فى حدوث الأجسام** ، الذى بيَّن فساده الآمدى والأرموى وغيرهما ، **فإنه مبنى على مقدمتين : إحداهما** : أنها مفتقرة إلى ما يخصصها بصفاتها ، **والثانية**[4] : أن ما كان كذلك فهو محدث . وقد بيَّنوا[5] فساد المقدمة الثانية كما تقدم .

(١) بعد عبارة « فإن كان الأول لزم أن » يوجد سقط كبير فى (ق) ، (ص) ، (ض) ، (ط) . وفى نسخة (ق) يوجد بياض بمقدار خمس كلمات وأشير فى التعليقات إلى ذلك فقال المحقق : « بياض فى الأصل » . وفى نسختى (ص) ، (ط) يوجد بياض بمقدار نصف سطر وكتب فى هامش النسختين أمام هذا الموضع : « سقط بعد هذا الكلام » ثم كتبت كلمات لم تظهر فى المصورتين . أما فى نسخة (ض) فيوجد بياض بمقدار صفحة ونصف . والكلام الساقط التالى موجود فى نسخة (ش) ومختصر فى نسخة (هـ) وهو الذى جعلته بين معقوفتين .

(٢) عبارة .. يكون الخالق : هى أول عبارة فى السقط الموجود فى نسختى (ش) ، (هـ) فقط ، والكلام التالى منقول من نسخة (ش) مع الإشارة فى التعليقات إلى الفروق بينها وبين نسخة (هـ) .

(٣) كذا بالأصل ، وفى (هـ) : وجود .

(٤) ش : والثانى . وهذه الكلمة ومابعدها من الكلمات ساقطة من (هـ) .

(٥) هـ : بصفاتها وبينوا ..

وأما الأولى فقررت بوجهين :

أحدهما : أن المختص بمقدار لابد له من مخصص ، وقد تبين فساده أيضا .

الثانى : أن جواهر العالم إما أن تكون مجتمعة أو مفترقة ، أو مجتمعة ومفترقة معاً ، أو لا مجتمعة ولا مفترقة ، أو البعض مجتمعا والبعض مفترقا ، وخلوها عنهما ،وأيضاً الجمع بينهما [1] ممتنع . وأما بقية الأقسام فهى ممكنة ، ومهما قُدِّر أمكن تقدير خلافه فيكون جائزًا ، والجائز يفتقر إلى مخصص .

وهذا أضعف[2] لوجهين :

أحدهما : أنه مبنى على أن الأجسام مركبة من الجواهر المنفردة ، وأن كل جسم يقبل الاجتماع والافتراق ، وأكثر عقلاء الناس على خلاف ذلك ، فإن للناس فى هذا المقام أقوالاً : **أحدها** : قول من يقول : إنها مركبة من الجواهر المنفردة التى لا تقبل القسمة ، كما هو قول أكثر المعتزلة ومن وافقهم من الأشعرية وموافقيهم .

والثانى قول من يقول : إنها مركبة من جواهر لا نهاية لها ، كما هو قول النظَّام ومتَّبعيه .

والثالث قول من يقول : إنها مركبة من المادة والصورة ، وإنها تقبل الانقسام إلى غير نهاية ، كما هو قول ابن سينا وأمثاله من المتفلسفة .

---

(١) فى الأصل العبارة غير واضحة وكأنها : وأيضا فهما بهما ، ولعل ما أثبته يفى بالمعنى المقصود .

(٢) فى (هـ) : ضعيف .

والرابع قول من يقول : إنها ليست / مركبة من هذا ولا هذا ، لكن تقبل الانقسام إلى جوهر لا يتجزأ[١] ، كما هو قول الشهرستانى وغيره . ص ٢٣٠ (ش)

والخامس قول من يقول : إنها ليست مركبة لا من هذا ولا هذا ، ولا تقبل الانقسام إلى جزء لا يتجزأ [ولا إلى غير غاية][٢] لكن كل جزء موجود فإنه يقبل الانقسام العقلى [ولا يقبل الانقسام الفعلى][٣] ولكنه يستحيل إذا تصغَّر ، كما تفسد وتستحيل أجزاء المادة إذا صُغِّرت فتصير هواء ، فلا يكون فى الأجزاء مالا يتميز يمينه عن شماله ، ولا يكون فيها ما يقبل الانقسام إلى غير غاية .

وهؤلاء تخلصوا من هذا المحذور وهذا المحذور ، فإن مثبتة الجزء الذى [لا] ينقسم[٤] ألزمهم الناس بأنه لابد أن يتميز أحد[٥] جانبيه عن الآخر ، وماكان كذلك فهو يقبل الانقسام المتنازع فيه .

وألزموهم أنه إذا وضع بين جوهرين فإن لاقى هذا بعين[٦] ما لاقى به هذا امتنع كونه بينهما ، وإن لاقى هذا بغير ما لاقى به هذا لزم انقسامه .

وألزموهم من هذا الجنس إلزامات لا محيد لهم عنها .

ومن نفاه وقال بأنه يمكن انقسام الأجسام إلى غير نهاية[٧] ألزمهم الناس أن يكون الجسم الصغير كالكبير ، وأن يكون ما لا يتناهى محصوراً بين حاصرين .

---

(١) فى الأصل : لا يتحرى .
(٢) ،(٣) زيادة من (هـ) .
(٤) فى الأصل : الذى ينقسم ، وهو خطأ .
(٥) أحد : كذا فى (هـ) ، وفى (ش) : أحدا .
(٦) بعين : كذا فى (هـ) . وفى (ش) : بغير ، وهو خطأ .
(٧) هـ : غاية .

ثم إما أن يقول : هى غير متناهية مع وجودها ، كما يقوله النظَّام ، والتزم على ذلك أن الظافر لا يحاذى ما تحته من الأجزاء : لئلا يقع ما لا يتناهى تحت ما يتناهى ، وصار الناس يقولون : عجائب الكلام : طفرة النظَّام ، وأحوال أبى هاشم ، وكسب الأشعرى ، ولهم فى ذلك من الكلام ما يطول وصفه .

أو يقول : إن الانقسام إلى غير غاية ممكن فيها ، كما يقوله المتفلسفة كابن سينا وأمثاله .

ولما كان كل من القولين معلوم الفساد بالضرورة : قول من أثبت ما لا /يتميز بعضه عن بعض ، ومن أثبت ما ينقسم إلى غير نهاية[1] ، توقَّف من توقَّف من أفاضل النظَّار فيه ، فتوقف فيه أبو الحسين البصرى ، وأبو المعالى الجوينى فى بعض كتبه ، وأبو عبد الله الرازى فى نهايته .

ص ٢٣١ (ش)

فهؤلاء الذين لم يثبتوا إمكان الانقسام إلى غير غاية ، ولا أثبتوا ما لا يقبل امتياز بعضه عن بعض ، خلصوا من هذا وهذا ، وقالوا : إنه إذا صغر استحال إلى غيره ، مع امتياز بعضه عن بعض لو بقى موجوداً .

وبالجملة نَفْىُ هذا وهذا قَوْلُ طوائف كثيرة من أهل النظر من الكُلاَّبية والكرَّامية ، بل والهاشمية والنجَّارية والضرارية وغيرهم .

ومازال السلف والأئمة وغيرهم من عقلاء الناس ينكرون على هؤلاء ما تكلموا به فى الجوهر والجسم ، ويعدون هذا من الكلام الباطل المذموم .

---

(١) هـ : غاية .

والمقصود هنا أن هؤلاء الذين يقولون : إن جواهر العالم إما أن تكون مجتمعة أو مفترقة إلى آخرها ، قولهم مبنى على هذا الأصل ، والتزموا على ذلك أن جميع ما يحدث من الحيوان والنبات والمعدن ، وما يفسد من ذلك إنما هو لاجتماع الجواهر وافتراقها ، فالحادث صفات الجواهر ، لا أن عيناً من الأعيان يحدث ، وأنكروا استحالة الأجسام بعضها إلى بعض ، وقالوا : إن أجزاء المنىِّ باقية فى الإنسان ، وكذلك أجزاء النواة فى الشجرة ، ولكن زادت أجزاء بما انضم إليها من أجزاء الغذاء ، كأجزاء الماء والهواء ، وأن تلك الأجزاء أيضا باقية لم تستحل ولم تعدم ، بل تجتمع تارة وتفترق أخرى .

وجماهير العقلاء على مخالفة هؤلاء وقائلون باستحالة الأجسام بعضها إلى بعض ، كما أطبق على ذلك علماء الشريعة / وعلماء الطبيعة وغيرهم من أصناف الناس .

ص ٢٣٢ (ش)

ولهذا يقولون : النجاسة هل تطهر بالاستحالة أم لا تطهر؟ فإذا صارت الميتة والدم ولحم الخنزير رماداً أو تراباً أو ملحاً ونحو ذلك ، ففى طهارة ذلك قولان مشهوران للعلماء ، والقول بطهارته قول أكثر الفقهاء ، فإنه قول أصحاب أبى حنيفة ، وأهل الظاهر ، وأحد القولين فى مذهب مالك ، وأحمد بن حنبل ، واتفقوا على أن الخمر إذا استحالت وانقلبت بغير قصد الإنسان أنها تطهر .

والأطباء – مع سائر الناس – يعلمون أن الماء يستحيل هواء ، والهواء يستحيل ماء ، والنار تستحيل هواء ، والهواء يستحيل ماء ، كما

هو مبسوط فى غير هذا الموضع ، إذ المقصود هنا التنبيه على أصول هذه الحجة .

وقد بُسط الكلام على هذا فى غير هذا الموضع ، وبُيِّن ما يقوله هؤلاء وهؤلاء من التركيب ، وأن هؤلاء يدَّعون التركيب من جواهر محسوسة لا تنقسم وهى الجواهر المنفردة ، وهؤلاء يدَّعون التركيب من جواهر معقولة لا تنقسم ، كما يقولون فى تركُّب الأنواع من الأجناس والفصول ، وفى تركّب الأجسام من المادة والصورة . والمركَّب لابد له من واحد لا تركيب فيه ولا تقسيم .

وقد بُيِّن أن ما يدَّعيه هؤلاء وهؤلاء من هذا الواحد لا حقيقة له فى الخارج ، وإنما تقديره فى الذهن . وكذلك ما يدَّعيه هؤلاء من الجواهر العقلية المجردة التى لا تنقسم كالعقول العشرة ، فقد بُيِّن فى غير هذا الموضع أنها لا تتحقق إلا فى الأذهان لا فى الأعيان .

وتوحيد القديم الأزلى واجب الوجود ، الذى مضمونه نفى الصفات عند الفريقين ، ينزَّه عن / مثل هذه الآحاد والوحدات التى يثبتونها فى الخارج ولا حقيقة لها إلا فى الذهن ، ولهذا كان منتهى تحقيقهم القول بوحدة الوجود ، وأن الوجود واحد ، لا يميِّزون بين الواحد بالنوع والواحد بالشخص ، فإن الواحد بالنوع كما يُقال : الموجودات تشترك فى مسمَّى الوجود ، والأناسى تشترك فى مسمَّى الإنسان ، والحيوانات تشترك فى مسمَّى الحيوان ، والأجسام تشترك فى مسمَّى الجسم ، ونحو ذلك .

ص ٢٣٣ (ش)

وهذا المشترك هو الكلى الذى لا يوجد فى الخارج كليا ، ولا يكون كليا إلا فى الأذهان لا فى الأعيان .

وبُيِّن ما دخل على المنطقيين من الغلط فى دعواهم تركُّب الحقائق من هذه الكليات ، وما دخل عليهم من الفساد فى العلم الإلٰهى والطبيعى ، وأنهم يجعلون الواحد اثنين[1] كالجسم ، والاثنين واحداً[2] كالعلم والعالم ، والإرادة والقدرة[3] ، ويجعلون الموجود معدوماً ، كالحقيقة الإلهية وصفاتها وأفعالها[4] ، والمعدوم موجوداً كالوجود المطلق ، ويجعلون ما فى الذهن فى الخارج ، كالمجردات والكليات وأمثال ذلك مما ليس هذا موضع بسطه .

الوجه الثانى : أنه لو سُلِّم أن الجسم مؤلف من الجواهر المجتمعة ، فالقول فى الاجتماع كالقول فى المقدار ، وقوله : إن اختصاصه بذلك الاجتماع يفتقر إلى مخصص قد بُيِّن فساده . (كقوله : إن اختصاصه بالمقدار يفتقر إلى مخصص ، وهو مبنى على أن كل مختص يفتقر إلى مخصص)[5] .

وأما المقدمة الثانية فإنها قررت بأن المخصص لابد أن يكون فاعلا مختاراً وأن يكون ما خصصه به حادثا ، وقد أبطل الآمدى وغيره كلا المقدمتين .

---

(١) فى الأصل : ابين (كذا بدون نقط) ، والتصويب من (هـ) .

(٢) فى الأصل : واحد ، والتصويب من (هـ) .

(٣) والإرادة والقدرة : كذا فى (هـ) . وفى (ش) : والعلم والإرادة والقدرة .

(٤) وأفعالها : كذا فى (هـ) وفى (ش) : وأقواله .

(٥) ما بين القوسين ساقط من (ش) وأثبته من (هـ) .

ص ٢٣٤ (ش)

وغاية هذا المسلك أن الأجسام لا تخلو عن/الحوادث .

كلام الآمدى فى تقرير هذا المسلك .

قال الآمدى : « وبتقدير تسليم حدوث ما أُشير إليه من الصفات ، فلا يلزم أن تكون الجواهر والأجسام حادثة ، لجواز أن تكون هذه الصفات متعاقبة عليها إلى غير النهاية ، إلا بالالتفات إلى ما سبق من امتناع حوادث متعاقبة لا أول لها ينتهى إليه » .

ذكر الآمدى فى حدوث الأجسام سبعة مسالك وزيف ستة منها .

قلت : وهذا الذى اعتمده الآمدى فى هذه المسألة ، فإنه ذكر فى حدوث الأجسام سبعة مسالك وزيَّف ستة منها :

الأول : مسلك الإمكان وأنه ممكن ، وكل ممكن محدث[1] .

والثانى : مسلك الاختصاص[2] .

الثالث : مسلك الحيِّز المعيَّن[3] .

الرابع : مسلك القدم : أنه قديم[4] .

والخامس : مسلك الإمكان [أيضا][5] ، لكن فيه تقدير الحدوث بطريقة أخرى[6] .

والسادس : مسلك الحركة والسكون[7] الذى قدَّمه الرازى .

---

(١) ذكر الآمدى هذا المسلك فى كتابه « أبكار الأفكار » ج٢ ص٣١٥ – ٣٢٨ .

(٢) ذكره الآمدى فى : أبكار ٣٢٨/٢ – ٣٣١ .

(٣) ذكره الآمدى فى : أبكار ٣٣١/٢ – ٣٣٤

(٤) هـ : ..القدم : هل هو زائد على القديم . وذكر الآمدى هذا المسلك فى « أبكار » ٣٣٤/٢ – ٣٣٥ .

(٥) أيضا : زيادة فى (هـ) .

(٦) ذكر الآمدى هذا المسلك فى : « أبكار » ٣٣٥/٢ – ٣٣٨ .

(٧) فى : أبكار ٣٣٨/٢ – ٣٤٨ .

وقد تقدم ما اعترض به[1] هو والأرموى وغيرهما على هذه المسالك وبينوا به فسادها .

المسلك السابع الذى اعتمده .

قال (الآمدى)[2] : « والمسلك السابع : المسلك المشهور للأصحاب

---

(١) فى (هـ) : ... وتقدم اعتراضه . وبعدها إشارة إلى الهامش حيث كتب الهكارى تعليقا طويلا هو التالى : « ثم اعترض عليه بوجوه متعددة . قال الآمدى : ولقائل أن يقول : إما أن تكون الحركة عبارة عن الحصول فى الحيز بعد الحصول فى حيز آخر . والسكون عبارة عن الحصول فى الحيز بعد أن كان ذلك فى الحيز ، أو لا يكون كذلك . فإن كان الأول فقد بطل الحصر بالجسم فى أول زمان حدوثه ، فإنه ليس متحركا لعدم حصوله فى الحيز بعد أن كان فيه . وإن كان الثانى فقد بطل ما ذكره فى تقرير كون السكون أمراً وجودياً » .

قال ابن تيمية : هذه مسألة نزاع بين النظّار : أن الجسم فى أول أوقات حدوثه : هل يوصف بأحدهما أو يخلو عنهما . والذى قاله الرازى هو قول أبى هاشم . ومضمونه أنه فى أول أوقات حدوثه ليس متحركا ولا ساكنا . وهو اعترض عليه بتقسيم حاصر فقال : إن كانت الحركة عبارة عن الانتقال من حيز إلى حيز ، والسكون البقاء فى حيز بعد حيز فالجسم فى أول أوقات حدوثه لا متحرك ولا ساكن ، وإن لم يكن الأمر كذلك فقد بطل ما ذكره من كون السكون وجوديا ، فإنه اعتمد على أن السكون عبارة عن الحصول فى الحيز بعد أن كان فى ذلك الحيز . قال الآمدى : « فإن قيل : الكلام إنما هو فى الجسم فى الزمن الثانى ، والجسم فى الزمن الثانى لا يخلو عن الحركة والسكون بالتفسير المذكور ، فهذا قول ظاهر الإحالة . فإنه إذا كان الكلام إنما هو فى الجسم فى الزمن الثانى فوجود الجسم بالزمن الثانى ليس هو حالة الأولية ، وعند ذلك فلا يلزم أن يكون الجسم أزلا لا يخلو عن الحركة والسكون » .

قال ابن تيمية : بل بتقدير قدمه لا يخلو عن الحركة والسكون ، لأنه حينئذ إما أن يبقى فى حيز أو ينتقل عنه . فالأول السكون والثانى الحركة .

وما ذكره الآمدى من جواز خلوه عنهما على أحد التقديرين فإنما هو بتقدير حدوثه . ومعلوم أنه إذا كان بتقدير قدمه لا يخلو عنهما ، وكلاهما ممتنع ، كان بتقدير قدمه مستلزماً لأمر ممتنع ، وهو الجمع بين النقيضين . فإنه إذا صحت المقدمتان لزم أن يكونا حادثين بتقدير قدمه . وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث .

وما ذكره الآمدى إنما يتوجه إذا قيل : الجسم مطلقا لا يخلو عن الحركة والسكون . وحينئذ فإما أن يخلو عنهما أو لا . فإن خلا عنهما لم يكن ذلك إلا حال حدوثه فيكون حادثا ، وإن لم يخل عنهما لزم أن يكون حادثا فيلزم حدوثه على كل تقدير » .

(٢) الآمدى : زيادة فى (هـ) . والكلام التالى فى « أبكار » ٣٤٨/٢ .

وعليه الاعتماد » (وذكر أن المسلك المشهور للأشعرية والرازى ونحوه لم يعتمد على هذا المسلك ، لأنه مبنى على أن الأعراض ممتنعة البقاء ، وقدح الآمدى فى الطرق التى اعتمد عليها الرازى)[1] .

(**قال الآمدى**)[2] : « وهو أنَّا نقول : العالم مؤلف من أجزاء حادثة ، والمؤلَّف من الأجزاء الحادثة حادث ، فالعالم حادث ، بيان الأول[3] أن أجزاء العالم منحصرة فى الجواهر والأعراض ، والجواهر والأعراض حادثة ، فأجزاء العالم حادثة . وبيان الأول ما سبق فى الوجود والممكن[4] . بيان الثانية إما بيان أن الأعراض حادثة[5] فلأنَّا بيَّنا أن الأعراض ممتنعة البقاء ، وكل ممتنع البقاء فهو حادث مسبوق بعدم نفسه ، (فكل واحد من الأعراض حادث مسبوق بعدم نفسه)[6] وعند ذلك فإما أن تكون متعاقبة فى وجودها إلى غير النهاية ، أو هى منتهية إلى عرض ليس وراءه عرض آخر . الأول محال لما بيَّناه[7] من بيان امتناع[8] حوادث لا أول لها يُنتهى إليه فى إثبات واجب الوجود ، فلم/يبق إلا الثانى[9] ، وهو أن تكون جملتها متناهية ص ٢٣٥ (ش)

(١) ما بين القوسين زيادة فى (هـ) .

(٢) قال الآمدى : زيادة فى (هـ) . والكلام التالى فى « أبكار » ٢/٣٤٨ - ٣٤٩ .

(٣) أبكار الأفكار : بيان المقدمة الأولى هو أن .... وفى (هـ) بيان الأولى أن ...

(٤) أبكار الأفكار (ص ٣٤٩) : وبيان المقدمة ما سبق فى حصر الموجود الممكن .

(٥) أبكار الأفكار : وبيان المقدمة الثانية إما أن الأعراض .

(٦) ما بين القوسين زيادة فى (هـ) ، وهو فى « أبكار » .

(٧) أبكار الأفكار : لما بينا .

(٨) أبكار الأفكار : من امتناع .

(٩) أبكار الأفكار : إلا القسم الثانى .

ومسبوقة[١] بالعدم فتكون حادثة . وأما الجواهر فلأنَّا[٢] بيَّنا فيما تقدم امتناع عرو الجواهر عن الأعراض ، وإذا كانت الأعراض التى لا عرو للجواهر عنها حادثه ومسبوقة[٣] بالعدم فالجواهر كذلك ، لأن ما لا يعرى[٤] عما له أول فله أول وهو حادث[٥] . وإلا فلو كان قديما للزم منه[٦] إما عروه عن العرض فى حال قدمه ، وإما أن تكون الأعراض لا أول لها ، وكل واحد من الأمرين محال لما تقدم[٧] .

[٨] أما بيان المقدمة الثانية من أصل الدليل ، فهو أن ما كانت أجزاؤه حادثة ولها أول تنتهى إليه ، فالهيئة الاجتماعية الكائنة عنها تكون حادثة مسبوقة بالعدم ، وهو معلوم بالضرورة » .

فهذا تمام تقريره لهذا المسلك الذى ارتضاه[٨] .

تعليق ابن تيمية .

ولقائل أن يقول[٩] : هذا الدليل أضعف بكثير مما ذكره الرازى ، ولهذا لم يعرج الرازى على هذا لضعفه ، واستدل بدليل الحركة والسكون ، كما استدل به من استدل من المعتزلة ، فإن هذا الدليل مبنى على مقدمتين : إحداهما : أن الأعراض جميعها ممتنعة البقاء ، وجمهور

---

(١) أبكار الأفكار : متناهية مسبوقة .

(٢) أبكار الأفكار : وأما أن الجواهر حادثة فلأنا .

(٣) أبكار الأفكار : حادثة مسبوقة .

(٤) أبكار الأفكار : لأن ما لا يخلو .

(٥) أبكار الأفكار : عما له أول وهو حادث فله أول فهو حادث .

(٦) أبكار الأفكار : وإلا فلو كان قديما فلو كان قديما (كذا مكررة وهو خطأ) لزم منه .

(٧) أبكار الأفكار : لما سبق .

(٨ – ٨) : ساقط من (هـ) .

(٩) هـ : قال ابن تيمية : ولقائل أن يقول ...

العقلاء من أهل الكلام – وغيرهم من أصناف الناس – ينكرون ذلك ، بل يقولون : إن هذا خلاف الحس والضرورة ، ويجعلونه من جنس قول النظَّام : إن الأجسام أيضا لا تبقى .

وعمدة من قال بامتناع بقائها : أن العرض لو جاز بقاؤه لامتنع عدمه ، لأن العدم لا يجوز أن يكون بحدوث ضد ، فإن الحادث إنما يحدث فى حال عدم الثانى لامتناع اجتماع الضدين ، لأنه ليس عدم الثانى لطريان الحادث بأَوْلى من العكس ، ولا يجوز أن يكون بفعل القادر المختار ، لأن العدم نفى / محض ، وفعل الفاعل لا يكون نفياً محضا .

ص ٢٣٦ (ش)

ومعلوم أن هذا كلام ضعيف ، فإنه يمكن عدمه بالإعدام ، وفعل الإعدام ليس فعلا لعدم مستمر ، بل هو إحداث لعدم ما كان موجوداً ، كما أن إحداث الوجود إحداث لوجود ما كان معدوما . وهذا أمر متجدد يعقل كونه مفعولاً للفاعل .

وأيضا فالضد الحادث إذا قدر أنه أقوى من الباقى ، كان إزالته له لفضل قوته ، فإن كون العرضين متضادين لا يستلزم تساويهما وتماثلهما فى القوة والضعف .

وأيضا فإن الفاعل المحدث للعرض الحادث يجعله مزيلا لذلك الباقى دون العكس .

ولولا أن هذا ليس موضع بسط الكلام فى مثل هذه الأمور ، وإلا لكان ينبغى أن نبيِّن أن مثل هذا الكلام من أسخف الكلام الذى ذمَّه

السلف والأئمة وغيرهم من العقلاء . فإن هؤلاء يقولون إن الله لا يمكن أن يُفنى شيئا من الأجسام والأعراض ، بل طريق فنائها[(١)] أنه لا يخلق الأعراض التى تحتاج إلى تجديد وإحداث دائما ، فإذا لم يحدثها عدمت الأجسام وفنيت بأنفسها ، لأنه لا وجود لها إلا بالأعراض ، ومثل هذا الكلام لو قاله الصبيان لضحك منهم .

وأما][(٢)] المقدمة الثانية فهو وجوب تناهى الحوادث وقد تقدم كلامهم فى إفساد جميع ما استدل به على ذلك . والطريقة التى قررها الآمدى قد تقدم اعتراض الأرموى[(٣)] وغيره[(٤)] عليها وبيان فسادها .

فهذا جملة ما احتج به هؤلاء ، الذين هم فحول النظر وأئمة الكلام والفلسفة فى هذه المسائل . وقد تبين بكلام بعضهم فى بعض[(٥)] إفساد هذه الدلائل . وهذا جملة ما يعارضون به الكتاب والسنة ، ويسمونه قواطع عقلية ، ويقولون : إنه يجب تقديم مثل هذا الكلام على نصوص التنزيل ، والثابت من أخبار الرسول ، وما اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها .

فلو لم يكن فى المعقول[(٦)] ما يوافق قول الرسول ، لم تجز معارضته

---

(١) فى الأصل (ش) : فناها . وليست هذه العبارات فى (هـ)٣.

(٢) هنا ينتهى الكلام الساقط من جميع النسخ ، وهو موجود فى نسخة (ش) ، ومختصر فى نسخة (هـ) .

(٣) ط : الأمدى ، وهو خطأ .

(٤) وغيره : ساقطة من (ش) فقط .

(٥) عبارة « فى بعض » : ساقطة من (ش) فقط .

(٦) ض : العقول .

بمثل هذا[١] الكلام ، فضلا عن تقديمه عليه ، [٢] فكيف والمعقول الصريح موافق لما جاء به الرسول[٣] كما بُيِّن فى موضعه[٢] بل لا يجوز[٤] أن تُعارض[٥] بمثل هذا الكلام الأحكام الثابتة بالعمومات والأقيسة والظواهر وأخبار الآحاد ، فكيف / تعارض بذلك النصوص الثابتة عن المعصوم ؟ ٢٧٨/٣

بل مثل[٦] هذا الكلام لا يصلح لإفادة ظن ولا يقين ، وإنما هو كلام طويل بعبارات طويلة وتقسيمات متنوعة ، يهابه من لم يفهمه ، وعامة من وافق عليه وافق عليه تقليداً لمن قاله قبله ، لا عن تحقيق عقلى قام فى نفسه .

وكلام السلف والأئمة فى ذم مثل هذا الكلام — الذى احتجوا فيه[٧] بطريقة الأعراض والجواهر على حدوث الأجسام وإثبات الصانع — كثير منتشر[٨] قد كُتب فى غير هذا الموضع . وكل من أمعن نظره وفهم حقيقة الأمر ، علم أن السلف كانوا أعمق من هؤلاء علمًا ، وأبرَّ قلوبا ، وأقل تكلفا ، وأنهم فهموا من حقائق الأمور ما لم يفهمه هؤلاء الذين خالفوهم ، وقبلوا الحق وردوا الباطل ، والله أعلم[٩]

(١) ض : ذلك

(٢ — ٢) : ساقط من (ش) .

(٣) ض : الرسول صلى الله عليه وسلم .

(٤) ق ، ص ، ض ، ط : بل هذا الكلام لا يجوز .

(٥) تعارض : كذا فى (ض) ، وفى (ق) ، (ص) ، (ط) : يعارض . وفى (ش) : الكلمة غير منقوطة .

(٦) مثل : ساقطة من (ض) .

(٧) ض : به . (٨) ط : مستمر .

(٩) عبارة : « والله أعلم » زيادة فى (ق) فقط . وفى هامش (ط) أمام هذا الموضع كلمة (بلغ) .

تم بحمد الله الجزء الثالث

من كتاب « درء تعارض العقل والنقل » لابن تيمية

ويليه الجزء الرابع إن شاء الله ،

وأوله : (فصل) : وإذ قد عرف ما قاله الناس من جميع الطوائف

فى مسألة الأفعال الاختيارية ....

فهرس موضوعات الجزء الثالث

الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع — الصفحة

الموضوع — الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع — الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع — الصفحة